

مرآة الأضواء

مجلد دوم، مجلد زمان و مکان

مستوفی بعد از ۱۱۷۲ ه. ق.

تصحیح، تحقیق، نقد و مقدمه

از

دکتر مهدی دهباشی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مَرَاتِلُ الْأَرْضَانِ



انجمن آثار و مفاخر فرهنگی



مرکز بین المللی گفتگوی تمدن‌ها



دانشگاه تهران

سلسله انتشارات

همایش بین المللی قرطبه و اصفهان
دو مکتب فلسفه اسلامی در شرق و غرب
اصفهان ۷-۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱

(۴)

زیر نظر و اشراف
دکتر مهدی محقق

رئیس هیأت مدیره انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
مدیر مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل

تهران ۱۳۸۴

مرآة الافغان

محمد بن محمد زمران کاشانی

در متوفی بعد از ۱۱۷۲ ه. ق.

تصحیح، تحقیق، نقد و مقدمه

از

دکتر مهدی دهباشی



انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

۱۳۸۴

سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
شماره ۲۵۶

کاشانی، محمد بن محمد زمان، ۱۱۷۲ق
مرآة الازمان / محمد بن محمد زمان کاشانی؛ تصحیح، نقد و مقدمه از مهدی دهباشی. --
تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی: دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.
شصت و چهار، ۱۲۲، و ص: نمونه. -- (انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ ۲۵۶). سلسله انتشارات همایش
بین المللی قرطبه و اصفهان دو مکتب فلسفه اسلامی در شرق و غرب؛ (۴)
ISBN 964-6278-98-1 (ج ۱) بها: ۱۷۰۰۰ ریال

عربی.
ص.ع. به انگلیسی: Muhammad B. Muhammad Zaman Kashani
mirror of times.

این کتاب به مناسبت همایش بین المللی قرطبه و اصفهان به چاپ رسیده است.

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

چاپ دوم: ۱۳۸۴: ۲۴۰۰۰ ریال.

کتابنامه.

نمایه.

۱. زمان -- فلسفه -- ۲. فلسفه اسلامی. الف. دهباشی، مهدی، مصحح. ب. انجمن آثار و مفاخر
فرهنگی ج. دانشگاه تهران. د. مرکز بین المللی گفتگوی تمدنها. همایش بین المللی قرطبه و اصفهان
(۱۳۸۱: اصفهان). و. عنوان.

۱۸۹/۱ BBR ۱۱۹۱/م۴

۸۱-۱۲۲۸۴

کتابخانه ملی ایران



انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

مرآة الازمان

محمد بن محمد زمان کاشانی

تصحیح، تحقیق، نقد و مقدمه

دکتر مهدی دهباشی

مدیر اجرایی انتشارات همایش: فاطمه بستان شیرین

چاپ دوم، ۱۳۸۴ □ شمارگان ۱۵۰۰ نسخه

چاپ: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران

حق چاپ برای انجمن آثار و مفاخر فرهنگی محفوظ است

دفتر مرکزی: تهران - خیابان ولی عصر - پل امیربهداد - خیابان سرگرد بشیری (بوعلی) - شماره ۱۰۰

تلفن: ۵۳۷۴۵۳۱، ۵۳۷۴۵۳۰ دورنویس: ۵۳۷۴۵۳۰

دفتر فروش: خیابان انقلاب بین خیابان ابوریحان و خیابان دانشگاه - ساختمان فروردین - شماره ۱۳۰۴

طبقه چهارم - شماره ۱۴: تلفن: ۶۴۰۹۱۰۱

شابک: ISBN : 964-6278-98-1 ۹۶۴۶۲۷۸۹۸۱

قیمت: ۲۴۰۰ تومان

سلسله انتشارات همایش بین المللی قرطبه و اصفهان

- ۱- علاقة التجريد، (شرح تجريد الاعتقاد نصیرالدین طوسی) میر محمد اشرف علوی عاملی از نواده های میر سید احمد علوی (جلد ۱)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی
- ۲- علاقة التجريد، (شرح تجريد الاعتقاد نصیرالدین طوسی) میر محمد اشرف علوی عاملی از نواده های میر سید احمد علوی (جلد ۲)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی
- ۳- الرّاح القّراح، حاج ملّا هادی سبزواری، به اهتمام مجید هادی زاده
- ۴- امّرات الازمان، ملّا محمد زمان از شاگردان مکتب میر داماد، به اهتمام دکتر مهدی دهباشی
- ۵- رسائل ملّا ادهم عزلتی خلخالی، مشتمل بر چهارده کتاب و رساله (جلد ۱)، به اهتمام استاد عبدالله نورانی
- ۶- مصنّفات میر داماد، مشتمل بر بیست کتاب و رساله، به اهتمام استاد عبدالله نورانی
- ۷- شرح فصوص الحکمة، سید اسماعیل حسینی شنب غازانی، به اهتمام علی اوجبی
- ۸- ترجمه رساله السعدیة، سلطان حسین واعظ استرآبادی، به اهتمام علی اوجبی
- ۹- هدیه الخیر، بهاء الدّوله نوربخش، تصحیح و تحقیق سید محمد عمادی حائری
- ۱۰- رساله در برخی از مسائل الهی عامّ، سید محمد کاظم عصّار تهرانی، به

اهتمام منوچهر صدوقی سها

۱۱- ذخیره‌الآخرة، علی بن محمد بن عبدالصمد تیمی سبزواری، تصحیح سید

محمد عمادی حائری

۱۲- شرح کتاب نجات ابن سینا، از فخرالدین اسفراینی، به اهتمام دکتر حامد

ناجی اصفهانی

۱۳- دُرّ ثمین، سید محمدباقر بن ابوالفتوح شهرستانی موسوی، به اهتمام علی

اوجبی

۱۴- الرسالة الشرفیة فی تقاسیم العلوم الیقینیة، ابوعلی حسن سلماسی، مقدمه و

تصحیح حمیده نورانی نژاد و محمد کریمی زنجانی اصل.

۱۵- تنقیح الأبحاث للملک الثلاث ابن کمونه، به اهتمام محمد کریمی زنجانی

اصل.

۱۶- شرح فصوص الحکم، کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی، به اهتمام مجید

هادی زاده

۱۷- دیوان اشعار منسوب به حضرت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام، با ترجمه

منظوم از مولانا شوقی، مقدمه، تصحیح و تعلیق دکتر سیده مریم روضاتیان

۱۸- الشفاء (الالهیات) و تعلیقات صدر المتألهین علیها، و عون اخوان‌الصفاء

علی فهم کتاب الشفاء، بهاء‌الدین محمد الاصبهانی، تحقیق و تقدیم و تعلیق دکتر حامد

ناجی اصفهانی

۱۹- قصیده عشقیّه، از سید قطب‌الدین محمد نیری شیرازی، مقدمه، ترجمه،

تصحیح و تعلیق محمدرضا ذاکر عباسعلی

۲۰- داروهای قلبی، اثر حکیم محمدباقر موسوی، تصحیح و تحقیق سید حسین

رضوی برقمی

۲۱- هادی المضلّین، منسوب به حاج ملا هادی سبزواری، تصحیح و تحقیق علی

اوجبی

۲۲- مجموعه مقالات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان، زیر نظر و اشراف

دکتر سیدعلی اصغر میرباقری فرد، با همکاری فاطمه بستان شیرین

۲۳- علوم محضه از آغاز تا تأسیس دارالفنون، گرد آورنده دکتر مهدی محقق

فهرست مطالب

تشکر و سپاس	ده
پیشگفتار از دکتر مهدی محقق	یازده
مقدمه مصحح	بیست و نه
شرح حال مؤلف و آثار علمی او	بیست و نه
روش تصحیح و معرفی نسخه‌های خطی	سی و دو
بررسی مطالب مرآة‌الآزمان و تحلیلی انتقادی از نظریه زمان موهوم	چهل
متن مرآة‌الآزمان	۱۱۰-۱

فهرست‌ها

فهرست آیات	۱۱۱
فهرست احادیث	۱۱۲
فهرست نام اشخاص	۱۱۴
فهرست نام کتابها و رساله‌ها	۱۱۹
فهرست تعبيرات و اصطلاحات	۱۲۲

تشکر و سپاس

لازم است از استاد فرزانه و ادیب مفضل آقای دکتر مهدی محقق ریاست عالیۀ انجمن مفاخر کشور و مدیر مؤسسه مطالعات اسلامی تشکر نمایم که تصحیح این نسخه را به بنده پیشنهاد فرمودند و با اهتمام ایشان این اثر به مناسبت همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان به زیور طبع آراسته شد.

همچنین از نظرات پیشنهادی و فاضلانۀ آقای دکتر عبدالغنی ابروانی زاده در تصحیح این رسالۀ تشکر می‌نماید. از همکاری علمی و صبر و حوصله همسر خود، زهرا افضل، در مقابله بخشی از نسخ و همچنین از خانم فتوحی که در تایپ متن دقت لازم را مبذول داشته سپاسگزارم.

فلسفه در جهان اسلام

و

ضرورت برگزاری همایش قرطبه و اصفهان

به نام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه برنگذرد

مردم ایران زمین از دیر زمان به مباحث فلسفی و عقلی توجه داشته و به عقل و خرد ارج می‌نهاده‌اند. کتابهایی که به زبان فارسی میانه یعنی زبان پهلوی یا پهلوانی برای ما باقی مانده و در آنها مسائل و مباحث انسان‌شناسی و خداشناسی و جهان‌شناسی مطرح گشته همچون دینکرت و بندهشن و شکند گمانیگ و یچار نمودار و نمونه‌ای از سنت بکار بردن عقل و سود جستن از خرد است. توجه به علم و دانش و عنایت به عقل و خرد که در نهاد نیاکان ما سرشته شده بودگاه‌گاه به وسیلهٔ مورخان و نویسندگان اسلامی مورد ستایش قرار گرفته به ویژه آنکه آنان می‌کوشیده‌اند که سرمایه‌های معنوی و دستاوردهای علمی خود را تا آنجا که توان دارند نگاه دارند و به آیندگان خود بپارند. مسعودی مورخ بزرگ اسلامی در کتاب *التنبیه والإشراف* خود می‌گوید من در شهر اصطخر از سرزمین فارس در سال ۳۰۳ نزد یکی از بیوتات کهن ایرانی کتابی بزرگ دیدم که در بردارندهٔ علوم فراوانی از سرمایه‌های علمی آنان بود. او در ادامهٔ سخن خود گوید: ایرانیان سزاوارترین قومی هستند که باید از آنان علم آموخت هر چند که با گذشت زمان و حوادث روزگار اخبار آنان کهنه گردیده و مناقبشان به باد فراموشی سپرده شده و رسوم آنان بریده گشته است.

جغرافی دانان اسلامی نیز در آثار خود اشاره به این موضوع کرده‌اند:

ابن حوقل در کتاب *صورة الأرض* هنگام یاد کردن از اقلیم فارس از قلعة الجص (= دیرگچین) یاد می‌کند که زردشتیان یادگارهای علمی (= ایاذکارات) خود را در آنجا نگاه می‌داشته و علوم رفیع و منبع خود را هم در همانجا تدریس می‌کرده‌اند. و یاقوت حموی در *معجم البلدان* نیز در ذیل «ریشهر» از نواحی ارجان فارس می‌گوید که دانشمندان آنجا کتابهای طب و نجوم و فلسفه را با خط جستق که به گشته دفتران (= گشته دبیران) معروف است می‌نویسند.

چهار طبقه ممتاز مردم نزد ایرانیان باستان یعنی استاراشماران (= منجمان)، زمیک پتمانان (= زمین پیمایان، مهندسان)، پجشکان (= پزشکان) و داناکان (= دانایان) نشانه توجه آنان به علم و معرفت و طبقه اخیر یعنی دانایان همان اندیشمندان و حکیماناند که در آثار اسلامی امثال و حکم و پندها و اندرزها به آنان منسوب است که فردوسی هم مکرر اندر مکرر می‌گوید: ز دانا شنیدم من این داستان.

وجود کلمات واصطلاحات علمی همچون توفهم، تخم (= هیولی و ماده)، چهر (= چهر، صورت) و گوهر (= جوهر) و همچنین کتابهایی همچون *البزیدج فی الموالید* (بزیدج = در پهلوی و یجیتک و در فارسی گزیده و در عربی المختارات)، و *الاندرزغر فی الموالید* (اندرزغر = اندرزگر) نشانه جریان علمی در آن روزگار بوده است. همین جریان بود که وقتی در زمان انوشیروان زوستی نین امپراطور روم مدارس آتن را بست تنی چند از فیلسوفان یونانی به ایران پناهنده شدند و آنجا را مکان نعیم و جای سلامت برای خود یافتند. اینکه پیامبر اکرم (ص) سلمان فارسی را از خاندان خود به شمار آورد که سلمان متأهل البیت. و وقتی ابتکار او را در حفر خندق (= کندک) مشاهده فرمود دست بر زانوی او زد و فرمود: لو کان العلم بالثریا لناله رجال من فارس. اگر دانش در ستاره پروین بودی مردانی از ایران بدان دست یافتندی، گواهی صادق بر پیشینه علم و علم دوستی ایرانیان باستان است.

سرمايه‌های علمی ایرانیان تا زمانهای بعد در گنج‌خانه‌ها و کتابخانه‌ها نگهداری می‌شده و مورد نسخه‌برداری و استفاده قرار می‌گرفته است. ابن طب‌فور در کتاب *بغداد* خود از مردی به نام عتّابی نقل می‌کند که کتابهای فارسی کتابخانه‌های مرو و نیشابور را استنساخ می‌کرده و وقتی از او پرسیدند چرا این کتابها را بازنویسی می‌کنی او پاسخ داد: «معانی و بلاغت را فقط در فارسی می‌توان یافت زبان از ماست و معانی از آنان است.» و همین امر را از زبان ابن هانی اندلسی می‌شنویم که مردی را می‌ستاید که معانی و مفاهیم ایرانی را در جامهٔ لفظ عربی حجازی عرضه می‌داشته است:

و كَانَ غَيْرَ عَجِيبٍ أَنْ يَجْعَلَهُ الْمَعْنَى الْعِرَاقِيَّ فِي اللَّفْظِ الْحِجَازِيِّ
این عنایت و توجه به مسائل عقلی و خردگرایی اختصاص به خواص نداشت بلکه برخی از عوام و اهل جَرَف نیز خود را به بحث‌های فلسفی و کلامی مشغول می‌داشته‌اند چنانکه همین ابن حوقل می‌گوید که من در خوزستان دو حَمَال را دیدم که بار سنگینی را بر پشت می‌کشیدند و در آن حالت دشوار مشغول بحث و جدل در مسائل تأویل قرآن و حقائق کلام بودند.

مسلمانان در قرون اولیه همهٔ دروازه‌های علم و دانش را بر روی خود باز کردند و آثار ملل مختلف را از زبانهای یونانی و سریانی و پهلوی و هندی به زبان عربی ترجمه کردند کتابهای مهم ارسطو همچون *الطبیعه* و *الحيوان* و اخلاق نیکو ماخس و همچنین کتابهای افلاطون همچون *جمهوریت* و *طیماوس* و *نوامیس* و کتابهای دیگر به زبان عربی ترجمه شد و در دسترس دانشمندان اسلامی قرار گرفت. رازی ازری و بیرونی از خوارزم و فارابی از فاراب و ابن سینا از بخارا برخاستند و طرحی نو برای اندیشه و تفکر ریختند که آمیزه‌ای از اندیشه‌های گذشتگان بود. ابن سینا گذشته از استفاده از آنچه که مترجمان فراهم ساخته بودند میراث فکری بومی و سنتی خود را نیز مورد استفاده و بهره‌برداری قرار داد. او در مدخل کتاب *شفا* صریحاً می‌گوید که مرا کتابی است که در آن فلسفه را

بنابر آنچه که در طبع است و رأی صریح آن را ایجاب می‌کند آوردیم و در آن جانب شریکان این صناعت رعایت نشده و از مخالفت با آنان پرهیز نگردیده آن گونه که در غیر آن کتاب پرهیز شده است، این کتاب همانست که من آن را فی الفلسفة المشرقیة موسوم ساخته‌ام. در مورد منطق هم می‌گوید که ما در زمان جوانی به روش اندیشه‌ای از غیر جهت یونانیان دست یافتیم که یونانیان آن را منطق می‌گویند و شاید نزد اهل مشرق نام دیگری داشته است.

ابونصر فارابی و ابوعلی ابن سینا که در فلسفه از آن دو تعبیر به «شیخین» می‌شود با آثار خود فضای علمی حوزه‌های اندیشه را دیگرگون ساختند بهمنیار بن مرزبان تلمیذ ابن سینا در کتاب تحصیل راه استاد خود را ادامه داد و ابوالعباس لوکری شاگرد بهمنیار چون تعلیمات شیخین را برای تدریس به طلاب جوان دشوار و منغلط یافت دست به تألیف کتاب بیان الحق بضمن الصدق یازید و بدان وسیله موجب نشر فلسفه شیخین در بلاد خراسان گردید. این جریان راست و درست فلسفه در بلاد اسلامی سهم بیشتر آن نصیب ایرانیان بود. اگر بیرونی خالد بن یزید بن معاویه را نخستین فیلسوف اسلامی دانسته و یا یعقوب بن اسحق کندی فیلسوف عرب از پیشگامان فلسفه بشمار آمده در برابر متفکران ایرانی که به صورت فیلسوف و متکلم اندیشه‌های خود را ابراز داشتند چیزی بشمار نمی‌آید که ابن خلدون در مقدمه خود از آن تعبیر به «ألا فی القلیل التادر» می‌کند و صراحة می‌گوید: و «أما الفرس (= ایرانیان) فکان شأن هذه العلوم العقلیة عندهم عظیماً و نطاقها متسعاً». و این تازه غیر از جریانهای فلسفی است که مورد پذیرش قرار نگرفت و ادامه نیافت همچون جریان فکر اتمیسم فلسفی که به وسیله ابوالعباس ایرانشهری نیشابوری پایه‌گذاری شد و محمد بن زکریای رازی دنباله آن را گرفت و این همان است که ناصر خسرو از پیروان مکتب آن تعبیر به طباعیان و دهریان و اصحاب هیولی کرده است.

فلسفه در قرون نخستین از قداست و شرافت خاصی برخوردار بود و با طبّ عدیل و همگام پیش می‌رفت، فلاسفه خود اطبا بودند و طبیبان هم فیلسوف تا بدانجا که فلسفه را طبّ روح و طبّ را فلسفه بدن به شمار آوردند. ابن سینا کتاب پزشکی خود را با نام متناسب با فلسفه یعنی قانون و کتاب فلسفی خود را با نام متناسب با طبّ شفا نامید. شب‌ها که به درس می‌نشست به ابو عبید جوزجانی کتاب شفا در فلسفه و به ابو عبدالله معصومی کتاب قانون در طبّ را درس می‌داد و این روش آمیختگی طبّ و فلسفه تا دوره‌های بعد ادامه داشت چنانکه ابوالفرج علی بن الحسین بن هندو به نقل از صاحب تاریخ طبرستان در مجلس درس خود در طبرستان از سوئی فلسفه سقراط و ارسطو و از سوئی دیگر پزشکی بقراط و جالینوس را درس می‌داد از این روی او در قصیده‌ای که مجلس درس خود را صیقل‌الالباب می‌خواند که در آن عروس‌های ادب به جلوه‌گری می‌پردازند گوید:

ودارس فلسفه دقیقه ودارس طبّاً نحا تحقیقه

من علم سقراط و رسطاليس و علم بقراط و جالينوس

و دو پزشک بزرگ طبرستانی یعنی علی بن ربّن طبری و ابوالحسن طبری کتابهای خود فردوس الحکمة و المعالجات البقراطية را که هر دو در علم پزشکی است با فصلی در فلسفه آغاز می‌کنند. و این سنت علمی که طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد تا بتواند به اصلاح نفس و بدن هر دو پردازد کاملاً شایع و رایج بود و کتابهای فراوانی تألیف شد که معنون با عنوان مصالح الأنفس و الأجساد بود و رازی هم که کتاب الطبّ الروحانی خود را نوشت در آغاز یادآور شد که این کتاب را عدیل الطبّ المنصوری قرار داده است تا جانب جان و تن هر دو رعایت شده باشد. در غرب عالم اسلام یعنی اندلس نیز امر به همین منوال بود چنانکه شاعری در مدح ابن میمون چنین گفته است:

ارئى طبّ جالينوس للجسم وحده و طبّ أبی عمران للعقل والجسم

از ممیزات این دوره تساهل و تسامح در اظهار نظر علمی بود دانشمندان اندیشه‌های مخالف را تحمل می‌کردند و مجال ردّ و نقض و شکوک و ایراد را باز می‌گذاشتند. برای مثال می‌توان داستان ابوالحسین سوسنگردی را یاد کرد که می‌گوید: من پس از زیارت حضرت رضا (ع) به طوس، نزد ابوالقاسم کعبی به بلخ رفتم و کتاب *الانصاف فی الامامة* این قبه رازی را به او نشان دادم. او کتابی به نام *المسترشد فی الامامة* در ردّ آن نوشت سپس من آن را به ری نزد ابن قبه آوردم او کتابی به نام *المستثبت فی الامامة* را نوشت و *المسترشد* را نقض کرد و من آن را نزد ابوالقاسم آوردم او ردّی بر آن بنام *نقض المستثبت* نوشت و چون به ری برگشتم ابن قبه از دنیا رفته بود. و بر همین پایه دانشمندان معتقد بودند که مطالب علمی در پهنه عرضۀ بر مخالفان و میدان ردّ و ایراد صفا و جلوه خود را پیدا می‌کنند چنانکه ناصر خسرو گفته است:

با خصم گوی علم که بی خصمی علمی نه پاک شد نه مصفا شد

زیرا که سرخ روی برون آمد هر کو به سوی قاضی تنها شد

این دوران شکوفائی علم و فلسفه در جهان اسلام دیر نپائید چه آنکه امام محمد غزالی با تألیف کتاب *تهافت الفلاسفة* به تکفیر فیلسوفان پرداخت و در عقیده به قدم عالم آنان را کافر خواند و از جهتی دیگر گروهی ظهور کردند که پرداختن به علم طب را تحریم کردند و آن را دخالت در کار الهی دانستند و کار بدانجا کشید که علم حساب و هندسه هم که هیچ ارتباطی نفیاً و اثباتاً با دین نداشت مورد نفرت قرار گرفت و دانشمندان آن منزوی گردیدند. جدال میان اهل دین و اهل فلسفه بالا گرفت و شکاف میان این دو روز بروز بیشتر شد به ویژه آنکه برخی از دانشمندان راه غزالی را در ضدیت با فلسفه دنبال کردند چنانکه ابن غیلان معروف به فرید غیلانی یا افضل الدین غیلانی کتاب *حدوث العالم* خود را تألیف کرد و در آن ابن سینا را در اینکه دلایل کسانی را که برای گذشته آغاز زمانی قائل بودند ابطال کرده بود ردّ کرد و در آن از هیچ اهانتی به

شیخ الرئیس از جمله: «عمی أوتعمای»، «يَرُوغُ كَرَوَّغَانَ الثَّغْلَبِ» فروگزاری نکرد.

مخالفان فلسفه برای محکوم کردن اندیشه‌های فلسفی به هر وسیله‌ای متوسل می‌شدند گاه بر تعبیرات و تفسیرات فلاسفه خرده می‌گرفتند و می‌گفتند مثلاً فلاسفه از تعبیرات قرآنی معانی را اراده می‌کنند که مقصود و مراد صاحب وحی نبوده است مثلاً «توحید» و «واحد» را تفسیر می‌کنند به «آنچه که صفتی برای آن نیست و چیزی از آن دانسته نمی‌شود» در حالی که توحیدی را که رسول (ص) آورده در بردارنده این نفی نیست بلکه الهیت را فقط برای خدای یگانه اثبات می‌کند. و گاه الفاظ نامأنوس علوم اوائل را که وارد زبان عربی شده بود بهانه می‌کردند همچون سولوجوسموس (= قیاس منطقی) و انالوجوسموس (= قیاس فقهی) تا بدانجا که از هر کلمه‌ای که با سین ختم می‌شد اظهار نفرت می‌کردند و به قول ابوریحان بیرونی آنان حتی نمی‌دانستند که سین نشانه فاعلی است و جزو نام به شمار نمی‌آید و در این مقوله کار بدانجا کشیده شد که برای کلمه «فلسفه» که مشتق از کلمه یونانی «فیلاسوفیا» بود یعنی دوستدار حکمت وجه اشتقاق توهین آمیزی را که ترکیبی از فل (= کندی) و سَفَه (= نادانی) است وضع کردند چنانکه لامعی گرگانی صریحاً می‌گوید:

دستت همه با مرهفه پایت همه باموقفه

وهمت همه با فلسفه آن کو «سَفَه» را هست «فل»

و یا شاعری دیگر به نقل از ثعالبی می‌گوید:

و دَغْ عنک قوماً يُعیدونها ففلسفة المرء «فلُّ السَفَه»

نکوهش و مذمت فلسفه و فلسفیان به ادبیات و شعر فارسی هم سرایت کرد که دو

بیت زیر از خاقانی و شبستری شاهی بر این امر است:

فلسفی مردِ دین مپندارید	حیز را جفتِ سام یل منهد
دو چشم فلسفی چون بود احوّل	ز واحد دیدن حق شد معطل

ابونصر فارابی و ابن سینا دو چهره ممتاز در اندیشه‌های فلسفی چنان چهره‌ای زشت یافتند که ننگ زمان و نحسی دوران به شمار آمدند:

قد ظهرت في عصرنا فرقة ظهورها شوّم علی العصر
لا تقتدى في الدين الّابما سنّ ابن سینا و ابونصر

دانشمندان اهل سنّت و جماعت فلسفه یونان را مقابل با قرآن قرار دادند و کتابهایی همچون ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب اليونان و رشف النصائح الایماتیه فی کشف الفضائح الیونانیة نگاشته گردید. ابن سینا «مخنث دهری» و کتاب شفای او «شقا» خوانده شد و از آن به سرمایه «مرض» و بیماری تعبیر گردید:

قطعنا الاخوة عن معشر بهم مرض من کتاب الشفا
فماتوا علی دین رسطالس و متنا علی مذهب المصطفی

شناخت فلسفه و نفرت از فلاسفه به حدّی رسید که دانشمندی همچون ابن نجا اربلی در حال احتضار آخرین گفته‌اش: صدق الله العلیّ العظیم و کذب ابن سینا بود. عرصه بر فلسفه و فیلسوفان و آثار فلسفی چنان تنگ گردید که در مدینه السّلام یعنی بغداد و راقان و کتابفروشان را به سوگند و داشتند که کتابهای فلسفه و کلام و جدل را در معرض فروش نگذارند و کتابهایی نظیر کتاب صون المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام والقول المشرق فی تحریم المنطق جلال الدّین سیوطی مورد پسند اهل دین و حافظان شریعت گردید و ارباب تراجم درباره کسانی که به فلسفه و علوم عقلی می پرداختند، می گفتند: «دّنس نفسه بشی من العلوم الأوائل».

در این میان بسیاری از دانشمندان کوشیدند تا این شکاف میان دین و فلسفه را از بین ببرند ولی موفق نشدند از جمله آنان ناصر خسرو قبادیانی بود که کتاب جامع الحکمتین خود را نگاشت تا میان دو حکمت یعنی حکمت شرعیّه و حکمت عقلیه آشتی دهد و جدال و نزاع میان فیلسوف و اهل دین را بر طرف سازد ولی در این راه توفیقی به دست

نیارود و عبارت زیرا از او نشان دهنده یأس و ناامیدی او در این کوشش است:

«فیلسوف مرین علما لقبان را به منزلت ستوران انگاشت و دین اسلام را از جهل ایشان خوار گرفت و این علما لقبان مر فیلسوف را کافر گفتند، تا نه دین حق ماند بدین زمین و نه فلسفه».

در غرب جهان اسلام نیز ابن رشد اندلسی کوشید تا میان حکمت و شریعت را در کتاب معروف خود فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال آشتی دهد ولی او هم در این راه توفیقی به دست نیارود و اندیشهٔ ابتکاری او مبنی بر اینکه در مسائل خداشناسی و جهان‌شناسی هر متکلم و فیلسوفی یا مُصیب است و یا مُخطی و هر کدام پس از جدّ و جهد و اجتهاد نسبت به عقیدهٔ خود مضطر و مجبور است نه مختار و آزاد، به هیچ وجه نزد اهل دین مقبول نیفتاد و بازار تکفیر و تفسیق فیلسوفان همچنان رونق خود را همراه داشت. حتّی شیخ شهید مقتول شهاب‌الدّین سهروردی که معتقد بود که همهٔ حکما قائل به توحید بوده‌اند و اختلاف آنان فقط در الفاظ است و سخنان آنان بر طریق رمز بوده است و «لا ردّ علی الرّمز» جان خود را بر سر همین سخن از دست داد به ویژه آنکه او حکمت ذوقی را بر حکمت بحثی ترجیح داد و مبانی حکمت اشراق را تدوین کرد و آن را بر کشف و ذوق بنیان نهاد و آن حکمت را به مشرقیان که اهل فارس هستند منتسب ساخت.

این دورهٔ تاریک و ظلمانی فلسفه با ظهور فیلسوفان ایرانی شیعی که معمولاً آنان را اهل حکمت متعالیه خوانند رو به زوال نهاد و دورهٔ درخشان و شکوفائی پدید آمد. که نظیر آن در هیچ یک از کشورهای اسلامی دیگر سابقه نداشت. اینان با استظهار به قرآن و حدیث و توسّل به تجوّز و توسّع و تأویل موفق شدند که فلسفه را از آن تنگنایی که مورد طعن و لعن بود بیرون آورند و لحن تکریم و تقدیس فلاسفه را جانشین آن سازند.

حال باید دید دانشمندان شیعهٔ ایرانی برای رفع این نفرت و زدودن این زنگ از چهرهٔ

فلسفه یونان چه اندیشیدند که فلسفه چنان مورد پذیرش قرار گرفت که حتی تا این زمان فقیهان و مفسران قرآن به فلسفه می‌پردازند و شفا و اشارات ابن سینا را تدریس می‌کنند و به مطالب آن استشهاد می‌جویند که از نمونه آن می‌توان از علّامه طباطبایی و سیدابوالحسن رفیعی قزوینی و شیخ محمدتقی آملی و امام خمینی - رحمه الله علیهم اجمعین - نام برد. اینان وارث علم گذشتگان خود بودند همان گذشتگانی که ابتکار تطهیر فلسفه و تحبیب فلاسفه را عهده‌دار گردیدند که از میان آنان می‌توان از میرداماد و ملاصدرا و فیض کاشانی و عبدالرزاق لاهیجی و حاج ملاهادی سبزواری نام برد؛ یعنی متفکران ایرانی که با مکتب تشیع و سنت ائمه اطهار (ع) سر و کار داشتند. این فیلسوفان کلمه «فلسفه» را به کلمه «حکمت» تبدیل کردند که هم نفرت یونانی بودن آن کنار زده گردد و هم تعبیر قرآنی که مورد احترام هر مسلمانی است برای آن علم بکار برده شود؛ زیرا هر مسلمانی با آیه شریفه قرآن: وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا آشنايي دارد و به آن ارج و احترام می‌گذارد و کلمه حکمت را مبارک و فرخنده می‌داند و با آن «خیرکثیر» را از خداوند می‌خواهد، چنانکه حاج ملاهادی منظومه حکمت خود را با همین آیه شریفه پیوند می‌دهد و فلسفه خود را «حکمت سامیه» می‌خواند و می‌گوید:

نَظَّمْتُهَا فِي الْحِكْمَةِ الَّتِي سَمَتْ فِي الذِّكْرِ بِالْخَيْرِ الْكَثِيرِ سُمِّيَتْ

حال که از اندیشه و تفکر و بکار بردن خرد و عقل تعبیر به «حکمت» شده دیگر «فلسفه» با تجلّی در کلمه حکمت در برابر «دین» قرار نمی‌گیرد؛ زیرا این همان حکمتی است که خداوند به لقمان عطا فرموده که وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ دِينَ كَرِيمًا و ناصرخسرو نمی‌تواند آن را در برابر دین قرار دهد و دین را «شکر» و فلسفه را «افیون» بخواند و بگوید:

آن «فلسفه» ست و این «سخن دینی» دین شگرسست و فلسفه هیپونست
اینان برای حفظ اندیشه و تفکر و بکار بردن خرد و عقل و محفوظ داشتن آن از تکفیر

و تفسیق یا به قول ساده‌تر تطهیر فلسفه کوشیدند که برای هر فیلسوفی یک منبع الهی را جستجو کنند و علم حکما را به علم انبیا متصل سازند؛ از این جهت متوسل به برخی از «تبارنامه»های علمی شدند از جمله آن «شجره نامه» که عامری نیشابوری در الأمد علی الأبد می‌گردد که انبازقلس (= Empedocles) فیلسوف یونانی با لقمان حکیم که در زمان داود پیغمبر (ع) بود رفت و آمد داشته و علم او به منبع و لَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ مرتبط می‌شود، و فیثاغورس علوم الهیه را از اصحاب سلیمان پیغمبر آموخته و سپس علوم سه گانه یعنی علم هندسه و علم طبایع (= فیزیک) و علم دین را به بلاد یونان منتقل کرده است، و سقراط حکمت را از فیثاغورس اقتباس کرده و افلاطون نیز در این اقتباس با او شریک بوده است، و ارسطو که حدود بیست سال ملازم افلاطون بوده و افلاطون او را «عقل» خطاب می‌کرده با همین سرچشمه الهی متصل و مرتبط بوده است؛ و از این روی است که این پنج فیلسوف، «حکیم» خوانده می‌شوند تا آیه شریفه يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا شامل حال آنان گردد.

این حکیمان متأله با این تغییر نام از فلسفه به حکمت و نقل نسب‌نامه‌های علمی اکتفا نکردند بلکه کوشیدند تا که برای مطالب فلسفی و عقلی از قرآن و سنت نبوی و نهج البلاغه و صحیفه سجّادیه و سخنان ائمه اطهار - علیهم السلام - استشهاد جسته شود. میرداماد دانشمند استرآبادی که در کتاب قبسات خود می‌کوشد که مسأله‌ای را که از قدیم مابه‌الاختلاف اهل دین و فلسفه بوده یعنی آفرینش جهان و ارتباط حادث یعنی جهان با قدیم یعنی خداوند را از طریق «حدوث دهری» حل کند. قبس چهارم از کتاب خود را اختصاص به همین استشادهای قرآنی و احادیث داده است و در پایان نقل احادیث با غرور تمام می‌گوید:

این مجملی از احادیث آنان است که جامع مکنونات علم و غامضات حکمت است؛ و سوگند به خدا که پس از کتاب کریم و ذکر حکیم، فقط همین سخنان است که، شایسته

است که کلمه علیا و حکمت کبری و عروة وثقی و صبغة حسنی خوانده شود؛ زیرا آنان حجت‌های خدایند در دنیا و آخرت به علم کتاب و فصل خطاب:

اُولَئِكَ اَبَائِي فَجِئْنِي بِمِثْلِهِمْ اِذَا جَمَعْتُنَا - يَا جَرِيْرُ - الْمَجَامِعُ

با این کیفیت برای میرداماد بسیار آسان است که ارسطو و افلاطونی را که «اسطوره» و «نقش فرسوده» معرفی گردیده و مردم از نزدیک شدن به آثار آنان منع شده بودند که:

قفل اسطوره ارسطو را بر در احسن الملک منهد

نقش فرسوده فلاطون را بر طراز بهین حُلّ منهد

اولی را «مفیدالصناعة» و «معلم المثانین» و دومی را «افلاطون الشریف» و «افلاطون الالهی المتأله» بخواند و آسانتر آنکه ابونصر فارابی و ابن سینا را که پیش از این نحسی روزگار و آثارشان دردزا و بیماری آور به شمار می آمد اولی را «الشریک المعلم» و دومی را «الشریک الزیاسی» بنامد و با این گونه مقدمات تعبیر «شیخین» (= ابن سینا و فارابی) را برای آن دو فیلسوف فراهم سازد چنانکه فقها آن تعبیر را برای شیخ کلینی و شیخ طوسی بکار می بردند.

با این تمهیدات همان کتاب شفا که شفا خوانده می شد مورد تکریم و تبجیل علما و دانشمندان قرار گرفت و دانشمندانی همچون سیداحمد علوی شاگرد و داماد میرداماد، مفتاح الشفاء و غیاث الدین منصور دشتکی، مغلفات الشفاء و علامه حلی فقیه و محدث کشف الخفا فی شرح الشفاء را به رشته تحریر درآوردند و از همه مهم تر آنکه صدرالمثألهین یعنی ملاصدرای شیرازی تعلیقه بر الهیات شفا نوشت، تا راه فهم و درک اندیشه های ابن سینا را هموار سازد. با این عوامل سنت سینوی یا فلسفه ابن سینا که در جهان تسنن متروک و منسوخ گردیده بود در جهان تشیع و ایران، راه تحول و تکامل خود را پیمود و جانی دوباره یافت و از این جهت است که ملا مهدی نراقی که در فقه معتمد الشیعه را می نویسد؛ و در اخلاق جامع السعادات را به رشته تحریر درمی آورد؛ در

فلسفه جامع الافکار را تألیف می‌کند؛ و به شرح و گزارش شفای ابن سینا می‌پردازد. در اینجا باید یادآور شد که توجه حکمای متأخر مانند نراقی به متقدمان به معنی آن نیست که اینان خود را دست بسته تسلیم آنان می‌کردند و یا فقط گفتار آنان را تکرار می‌نمودند بلکه برعکس چنانکه شیوه اهل علم است گفتار گذشتگان را منبع و اصل اندیشه خود قرار می‌دادند و جای جای، بر افکار آنان خرده می‌گرفتند تا علم و دانش هر چه بیشتر پاک‌تر و مصفاً تر گردد. مثلاً ملامهدی نراقی در جایی بطور صریح می‌گوید:

«گمان مبر که من جمودی بر پذیرفتن فرقه‌ای خاص از صوفیان و اشراقیان و مشائیان دارم، بلکه در یک دست من برهانهای قاطع و در دستی دیگر، قطعیات صاحب وحی و حامل قرآن است؛ و پیشوای من این حقیقت است که، واجب‌الوجود دارای شریف‌ترین نحوه صفات و افعال است و من خود را ملزم به این ادله قاطعه می‌دانم هر چند که با قواعد یکی از این گروه‌های یادشده مطابقت نداشته باشد.»

او در جای دیگر می‌گوید:

«این بود آنچه که در توجیه کلام برهان ابن سینا یاد کردم اگر مراد او همین است فیه‌المطلوب و گرنه آن را رد می‌کنیم و گوش به آن سخن فرا نمی‌دهیم؛ زیرا بر ما واجب نیست که آنچه در بین‌الدفتین شفا و برهان آمده قبول و تصدیق نمایم.»

این دوره که امتداد زمانی آن به چهار صد سال بالغ می‌گردد و به دوره حکمت اشتهاار دارد و بزرگان آن را اصحاب حکمت متعالیه می‌خوانند از ادوار بسیار درخشان فلسفه اسلامی است زیرا در این دوره حکیمان کوشیده‌اند از جهتی از میراث اساطین حکمت باستان همچون سقراط و افلاطون و ارسطو و شارحان ارسطو همچون ثامسطیوس و اسکندر افروسی حداکثر بهره‌برداری را به کنند و با کمک از منقولات شیخ یونانی یعنی پلوتاینوس (= پلوتن) که نزد آنان به عنوان اثولوجیای ارسطو شناخته شده بود، خشکی فلسفه را با عرفان ذوقی چاشنی بزنند و از جهتی دیگر آراء و اندیشه‌های

مثنائیان اسلامی همچون فارابی و ابن سینا را به محک بررسی درآورند و آن را با نوآوریهای شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی تلطیف سازند. اینان اندیشه‌های کلامی اشعری و غزالی و فخر رازی را مورد نقد و بررسی قرار دادند و بیشتر بر آراء و اندیشه‌های خواجه نصیرالدین طوسی که از او به عنوان خاتم برعه‌المحققین یاد می‌شد تکیه کردند. خواجه اندیشه‌های فلسفی - کلامی را از حشو و زوائد پرداخته و مجرد ساخته و کتاب *تجريد العقائد* را به عنوان دستور نامه‌ای برای اندیشه درست خداشناسی و جهان‌شناسی مدوّن کرده بود که دانشمندان پس از او متجاوز از صد شرح و تعلیقه بر آن نگاشتند.

این مکتب فلسفه که معمولاً از آن تعبیر به «مکتب الهی اصفهان» می‌شود برای آن که کرسی حکمت در شهر معنوی و روحانی اصفهان قرار داشته و از اقطار عالم اسلامی طالبان علم و معرفت بدان شهر دانش و مدینه حکمت روی می‌آورده‌اند، مورد غفلت جهان علم قرار گرفته است و فقط در این اواخر خاورشناس معروف پروفیسور هانری کربن با همکاری بازمانده گذشتگان استاد سید جلال الدین آشتیانی موفق شد که برگزیده‌ای از آثار معروف‌ترین چهره‌های این دوره را در مجموعه‌ای چهار جلدی تحت عنوان: *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر* به اهل علم معرفی کنند. در این مجموعه است که اندیشه‌های حکیمانی همچون میرداماد و میرفندرسکی و ملاصدرا و ملا رجبعلی تبریزی و ملا عبدالرزاق لاهیجی و حسین خوانساری و ملا شمسای گیلانی و سیداحمد علوی عاملی و فیض کاشانی و قوام الدین رازی و قاضی سعید قمی و ملا نعیمای طالقانی و ملا صادق اردستانی و ملامهدی نراقی و مانند آنان معرفی گردیده است. بخش الهیات و جوهر و عرض از شرح غررالفرائد یعنی شرح منظومه حکمت سبزواری که به وسیله این کمترین (= مهدی محقق) و پروفیسور ایزوتسو به زبان انگلیسی ترجمه و در نیویورک چاپ شد

نشان دهنده این حقیقت بود که حکیمان سابق بر او چه کوششهایی را در هموار ساختن اندیشه متحمل شده‌اند تا حکیم سبزواری توانسته است با نظم و نثر اندیشه‌های خود را که نتیجه و نقاوه اندیشه‌های سلف صالح او بوده در دسترس جویندگان حکمت قرار دهد. کوشش‌هایی که در سه دهه اخیر در مراکزی همچون مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل و انجمن حکمت و فلسفه به عمل آمد کمکی شایان توجه به شناخت این دوره کرد و برخی از مجامع علمی هم مانند کنگره حاج ملاهادی سبزواری و کنگره مآصدرا و آثاری که به وسیله برخی از استادان دانشگاه و علمای حوزه تألیف گردید در این امر کمک کرد.

هدف کنگره‌ای که در سال جاری با همکاری برخی از مراکز علمی تحت عنوان قرطبه و اصفهان تشکیل می‌گردد آن است که اولاً اندیشه نادرستی را که غریبان و به تبع آنان دانشمندان کشورهای عربی اظهار داشته‌اند مبنی بر اینکه پس از ابن رشد دانشمند اندلسی ستاره اندیشه‌های فلسفی و تفکر عقلی در جهان اسلام رو به افول نهاد، از چهره تاریخ فلسفه اسلامی زوده گردد و یا معرفی برخی از چهره‌های درخشان این دوره که تاکنون در گوشه‌های فراموشی مانده، ممیزات حکمت متعالیه به دستداران علوم معقول و اهل فلسفه و عرفان نمایانده شود.

در خرداد سال ۱۳۷۸ که همایشی تحت عنوان: اهمیت و ارزش میراث علمی اسلامی - ایرانی به مناسبت سی‌امین سال تأسیس مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل برگزار گردید شرکت‌کنندگان داخلی و خارجی متفقاً اظهار داشتند که لازم است کوششی جدی درباره معرفی آن بخش از تاریخ اندیشه و تفکر علمی و فلسفی در ایران که جهان علم از آن ناآگاه است به عمل آید و این در ارتباط با این حقیقت است که غریبان می‌گویند: «چراغ اندیشه و تفکر فلسفی پس از ابن رشد متوقفی ۵۹۵ هجری (در لاتین Averroes) در جهان اسلام خاموش گردیده است» و در نتیجه

برده روی چندین قرن تلاش و کوشش دانشمندان ایرانی بویژه در دوران تشیع این کشور که مرکز آن اصفهان بوده کشیده شده است و این مطلب به صورتهای مختلف در آثار دانشمندان اروپایی و مسلمان بچشم می خورد که چند نمونه از آن یاد می گردد:

دکتر اکرم زعیر در مقدمه ترجمه کتاب ابن رشد و الترشدیه ارنست رنان فرانسوی می گوید: «انّ الدّراسات الفلسفیة عند العرب ختمت باین رشد».

پروفسور هانری کربن در کتاب فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی خود می گوید: «تاریخ نویسان غربی فلسفه مدتهای مدیدی گمان کرده اند که با تشیع جنازه ابن رشد در سال ۱۱۹۸ میلادی در قرطبه، فلسفه اسلامی نیز روی در نقاب خاک کشید».

پروفسور ژوزف فان اس در مقدمه بیست گفتار از مهدی محقق می گوید: «فلسفه ایرانی دوره صفویه که توسط متفکران بزرگ مکتب اصفهان تکامل یافته است عملاً ناشناخته مانده است».

برپایه آنچه که یاد شد پایه ریزی فکری برگزاری همایشی در سطح بین المللی تحت عنوان قرطبه و اصفهان به تدریج نهاده شد که اکنون به تحقق نزدیک گردیده است. هر چند که بانی اصلی این همایش انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل بود ولی پس از ارائه این اندیشه مراکزی دیگر همچون مرکز بین المللی گفتگوی تمدن ها و مرکز فرانسوی تحقیقات ایرانی و چند نهاد دیگر به یاری ما برخاستند و به موازات تهیه مقدمات همایش توفیق یافتیم برخی از آثار علمی را نیز به مناسبت و به نام همین همایش آماده چاپ سازیم که به جهت برخی از مشکلات و مضایق نتوانستیم آن را در همایش عرضه داریم و امیدواریم که این کتابها به تدریج چاپ و در دسترس اهل علم قرار گیرد.

امید است که با مباحثی که در این همایش مطرح می گردد و مطالبی که از این کتابها بدست می آید زمینه ای تازه برای بازنگری فلسفه اسلامی به وجود آید که با آن فصلی

جدید برای تاریخ فلسفه در جهان اسلام گشوده گردد، و همچنین طلاب و دانشجویانی که طالب مواد تازه‌ای برای پژوهش‌ها و تحقیقات خود هستند از نتایج این همایش بهره‌برداری کنند و این همایش انگیزه و مقدمه‌ای باشد تا در همه شهرها و روستاهای کشور ما که در طی تاریخ متفکران و اندیشمندان را در خود پرورانده، مجامع و محافلی بر این نسق برقرار و یاد آن بزرگان گرامی داشته شود و آثار آنان مورد بررسی و نشر قرار گیرد و امتیازات آن آثار به جامعه علمی داخلی و خارجی معرفی گردد. تحقق این هدف عالی و مقدس زمینه‌ای تازه را برای اندیشه و تفکر نسل جوان آماده خواهد ساخت تا توجه خود را به فرهنگی معطوف دارند که شرقی صرف و غربی محض نباشد بلکه آمیخته‌ای باشد از اندیشه‌های نو و کهن و گزینه‌ای از آنچه که نیازهای جان و تن را برآورده کند و سعادت دنیا و آخرت را تأمین نماید. بعون‌الله تعالی و توفیق

مهدی محقق

رئیس هیأت مدیره انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

رئیس همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان

اول اردیبهشت ماه جلالی ۱۳۸۱

مقدمه مصحح

الف: شرح حال مؤلف و آثار علمی او

صاحب روضات الجنات، الذریعه، فوائد الرضویة فی احوال علماء المذهب الجعفریة و بسیاری از صاحبان تراجم مؤلف مرآة الأزمان را شیخ محمد بن محمد زمان بن الحسین بن محمد رضا بن حسام الدین الکاشانی مولداً، و الاصفهانی مسکناً و النجفی مدفناً معرفی کرده‌اند. بعضی وفات وی را بنابر کتاب هدایة المستر شددین بعد از ۱۱۶۶ هجری قمری و بعضی تاریخ وفات او را بنابر تاریخ اجازة او به شاگردش میر علی نقی بهبهانی در پانزدهم ربیع الاول ۱۱۷۲ ه. ق. بعد از ۱۱۷۲ می‌دانند. مولد او کاشان ولی اصفهان جایگاه تعلم و تعلیم او بود و سرانجام در نجف اشرف مدفون گردید.

شیخ محمد بن محمد زمان کاشانی همراه با صدیقش میرزا ابراهیم قاضی نزد جماعتی از علماء زمان خود تتلمذ کرده و اساتید او عبارتند از: امیر محمد حسین حسینی خاتون آبادی (سبط علامه مجلسی)، شیخ حسین ماحوزی، میرزا محمد باقر بن میرزا علاءالدین گلستانه، حاج محمد ظاهر، ملا محمد قاسم بن ملا محمد رضا هزار جریبی و میر محمد اشرف حسینی.

از جمله تلامذ او حاج ملا مهدی نراقی و ملا محمد باقر هزار جریبی را می‌توان نام برد. بنابر نوشته صاحب الذریعه او از جمعی از شاگردان علامه مجلسی روایت می‌کرده است و به تعداد زیادی اجازة روایت داده است. محمد زمان نه تنها در کلام و فلسفه بلکه در علم حدیث و فقه متبحر بوده و شاگردان زیادی را تربیت کرده و در فقه صاحب نظر است. وی دارای تألیفات متعدد و متنوعی به شرح زیر است:

۱- مرآة الأزمان: این کتاب بحث مفصلی است پیرامون زمان موهوم، چگونگی حدوث عالم و سبق ذات واجب الوجود بر زمان. این اثر تعلیقه‌ای است بر نظریات جمال الدین خوانساری در حواشی بر شرح خفزی بر الهیات تجرید الاعتقاد، که به تبع او به تأیید زمان موهوم پرداخته است در بعضی از مجموعه‌ها بعد از کتاب فوق، تقریظ شیخ عبدالنبی بر این کتاب آمده است.

۲- هدایة المسترشدین و تخطئة المبلکفین (المبتلکفین: طرفداران جسم بلاکیف): این کتاب در حقیقت این و کیف است و اینکه باری تعالی منزّه از ایندو می‌باشد. این نوشته در پاسخ فردی بوده که بهره‌ای از دانش نداشته و اظهار فضل می‌نموده و عوام را به دور خود جمع می‌کرده و به مذهب (بلکفه) دعوت می‌نموده است. این کتاب با این عبارات شروع می‌شود: واللّه اکبر من أن یوصف بالأین و الحیث و المكان و الصلاة و السّلام علی الهداة الی ارکان الایمان.

۳- الزکاة بعد اخراج المؤنة

۴- قبله اثنا عشرية یا (الرسالة اللطيفة الإثني عشرية فی القبلة) به فارسی: شیخ حسین دورقی خلف آبادی در قبله بصره و خوزستان اظهار نظر کرده و آن را منحرف نمود بود. گروهی از مؤمنین بهبهان از سید محمد حسین خاتون آبادی، استاد مؤلف، کسب تکلیف نمودند. سید محمد حسین خاتون آبادی به طور مختصر فتوای خود را در این موضوع به صورت مکتوب برای آنها ارسال کرد و تفصیل آن را به مؤلف یعنی محمد بن محمد زمان کاشانی محول نمود. این رساله مشتمل بر دوازده باب است.

۵- القول السّدید: در صیغه‌های نکاح و الفاظ آن است. این کتاب نام دیگری با عنوان: الحق الصراح ممّا لابدّ منه فی ایجاب النکاح دارد. هر دو نام از سر آغاز

مؤلف گرفته شده است.

۶- رساله فی صیغ النکاح: عباراتش بسیار فصیح و حاکی از نهایت فضل او در فقه و اصول و عربیت می باشد.

۷- مجموعه الإجازة: در این رساله که خود محمد زمان آن را تدوین کرده اجازه اساتید او از جمله اجازه سید میر محمد حسین خواتون آبادی به قلم خودش و همچنین اجازه دیگری از استادش میرزا ابراهیم حوزانی پسر غیاث الدین محمد قاضی اصفهان به قلم خودش آمده است. اجازه او به آقا محمد باقر بن محمد باقر هزار جریبی النجفی و اجازه او به سید بحر العلوم جزء این مجموعه می باشد. اجازه او به میرعلی نقی بهبهانی در آخر کتاب القبلة الاثنی عشریة آمده و تاریخ نگارش آن پانزدهم ربیع الاول ۱۱۷۲ می باشد که در کتابخانه امام امیرالمؤمنین (ع) موجود است.

۸- نور الهدی: در موضوع زکات است که به تاریخ ۱۱۵۱ تحریر یافته است. نسخه از کتابخانه سردار کابلی بوده که به کتابخانه امیرالمؤمنین (ع) انتقال داده شده است. تاریخ نگارش آن بعد از ۱۱۰۰ می باشد.*

* در شرح حال و آثار علمی مؤلف کتابهای زیر مورد استفاده قرار گرفت:

- ۱- روضات الجنات، خوانساری، ج ۷، ص ۶۲۵.
- ۲- الذریعه، آقا بزرگ تهرانی، ج ۱: شماره های ۵۷۲ و ۱۲۷۱، ج ۱۵، شماره ۱۸۷، ج ۱۷، صص ۴۳ و ۲۱۰؛ ج ۵ شماره ۱۴۹۱، ج ۲۰، شماره ۱۹۰۲؛ ج ۲۴ شماره ۲۰۷۷، ج ۲۵ صص ۱۹۵ و ۲۲۲.
- ۳- طبقات اعلام الشیعه قرن ۱۲ ه. ق، صص ۶۹۰ و ۶۹۱ و ۵۶۱ و ۴۷۸ و ۴۷۶ و ۶۳.
- ۴- رجال اصفهان، ص ۱۴۵.
- ۵- خاتمه مستدرک ص ۳۸۷.

ب: روش تصحیح و معرفی نسخه‌های خطی

۱- نسخه (ك): این نسخه در اصل متعلق به کتابخانه خصوصی مرحوم حاج میرزا ابوالحسن کتابی در اصفهان بوده است. مصحح به علت اینکه تاریخ کتابت آن اقدم از نسخ دیگر و از خطی خوانا برخوردار بود این نسخه را اصل و مبنا قرار داد. البته قابل ذکر است که این نسخه مانند سایر نسخ در بعضی از صفحات افتادگیهایی داشت که مصحح با مقایسه با نسخ دیگر و با عنایت الهی و استنباط شخصی و با توجه به سیاق و قرائن و سبک نگارش نویسنده سقطات را تکمیل نمود و استنباطات خود و ترجیحات را در قلاب [] قرار داد. قابل ذکر است که در شماره گذاری صفحات ۴۲ و ۴۳ این نسخه و نسخه‌های دیگر اشتباهاتی صورت گرفته بود که مصحح با سعی بسیار و مقابله نسخ و صفحات قبل و بعد آنها متوجه گردید که در شماره صفحات ۴۲ و ۴۳ بایستی تقدم و تأخری صورت گیرد تا پیوستگی مطالب حفظ گردد. کاتب این نسخه محمد علی الاصفهانی است که به سال ۱۱۶۲ آن را نگاشته است و در ۹۲ برگ و در ۱۸۴ صفحه تحریر یافته است.

آغاز: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ، تَبَارَكَ الَّذِیْ کَانَ وَ لَمْ یَكُنْ مَعَهُ شَیْءٌ ثُمَّ شَاءَ فَاَنْشَأَ الْاَشْیَاءَ وَ ابْتَدَعَهَا...

انجام: وَ اتَّفَقَ الْفَرَاغُ عَمَّا أَمَرَ بِهِ وَ عَزَمَ عَلَيْهِ مِمَّنْ یَحْتَسِبُ فِیْمَا صَدَعَ بِهِ الْفَوْزُ بِمَا أَعَدَّ اللّٰهُ تَعَالٰی مِنَ الرِّضْوَانِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدٍ زَمَانَ مِنَ اللّٰهِ الْعَفْوِ عَلَیْهِمَا بِالرَّحْمَةِ وَ اسْكَنْهُمَا بِحَابِیْبِ الْجَنَانِ فِی الثَّانِی مِنَ الْاَوَّلِ لِلْعَامِ الثَّانِی مِنَ السَّابِعِ لِلثَّانِیَةِ مِنَ الْاَلْفِ

(ادامه پاورقی از صفحه قبل)

۶- تذکرة القبور جزى ص ۴۸۴.

۷- فوائد الرضویه فی احوال علماء المذهب الجعفریة محدث، شیخ عباس قمی، ص ۶۱۹.

الثانی من مهاجرة من عليه آلاف من التحية فى الاول والثانى والحمد لله اولاً و آخراً ما تعاقبت الأزمنة والأوقات على الأعوام والدهور وتألقت السّنون والأحقاب من الأيام والشهور وكتب الخاطی محمد على الاصفهانی فی ۱۱۶۲ (ق.ه).

۲- نسخه (دا): این نسخه متعلق است به دانشکده ادبیات دانشگاه تهران. خط این نسخه ناخوانا نوشته شده بگونه‌ای که گاهی قرائت آن نیاز به ذره‌بین دارد. آغاز: شروع این نسخه همانند آغاز نسخه (ک) می‌باشد. در کنار این نسخه حواشی بسیاری نوشته شده است. این نسخه در ۴۰ برگ و ۸۰ صفحه تحریر یافته است.

انجام: پایان متن نسخه با نسخه اصل تفاوتی ندارد و کاتب هذه النسخة فقیر ربه الغنی و عبده الجانی حسن بن محمد بن عبدالله الحسینی الموسوی... تحریراً ۲ صفر المظفر سنه ۱۱۶۳ ه. ق. این نسخه یک سال بعد از نسخه اصل نگاشته شده است.

۳- نسخه (مش): این نسخه در صفحه ۳۴۶ فهرست ج ۲ کتابهای خطی دانشکده الهیات مشهد و به شماره ۵۹۲/۲ در کتابخانه دانشکده الهیات مشهد موجود است.

آغاز و سرانجام: شروع و ختم این نسخه همانند نسخه اصل است. و تاریخ کتابت آن همزمان با تاریخ نسخه اصل یعنی دوم محرم یکهزار و صد و شصت و دو ۱۱۶۲ ه. ق. می‌باشد.

نسخه دوازده سطری ۱۱×۵/۶، و دارای ۱۰۰ برگ ۱۷×۱۲ و حاوی حواشی بسیاری است و در هامش آن از کتابهایی چون، شرح قدیم، حکمة العارفين، اسفار، موافق نام برده شده است. عنوان و نشان سنگرف و کاغذ نخودی است. از

دانشمند محترم جناب آقای دکتر محمود یزدی مطلق (فاصل) که این نسخه را به بنده معرفی کردند تشکر می‌نماید.

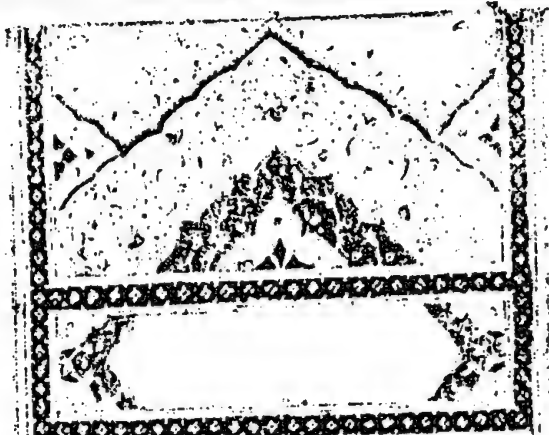
۴- نسخ موجود کتابخانه آیت‌الله العظمی مرعشی: نسخ موجود در کتابخانه آیه‌الله مرعشی که توسط دانشمند محترم جناب حجة الاسلام آقای محمد علی حائری معرفی گردید عبارتند از:

الف: ضمن مجموعه شماره ۱۰، کتاب دوم، از پشت برگ ۹ تا روی برگ ۸۲ تاریخ فراغت از تحریر دوم محرم ۱۱۶۲ هجری قمری است و آغاز و انجام آن همانند نسخه اصل است.

ب: ضمن مجموعه شماره ۴۳۱۹، کتاب دوم، ۲۲-۶۳. به خط حسین بن محمد علی خوراسگانی به سال ۱۱۶۵ هجری قمری، نگارش یافته و دارای حواشی است.

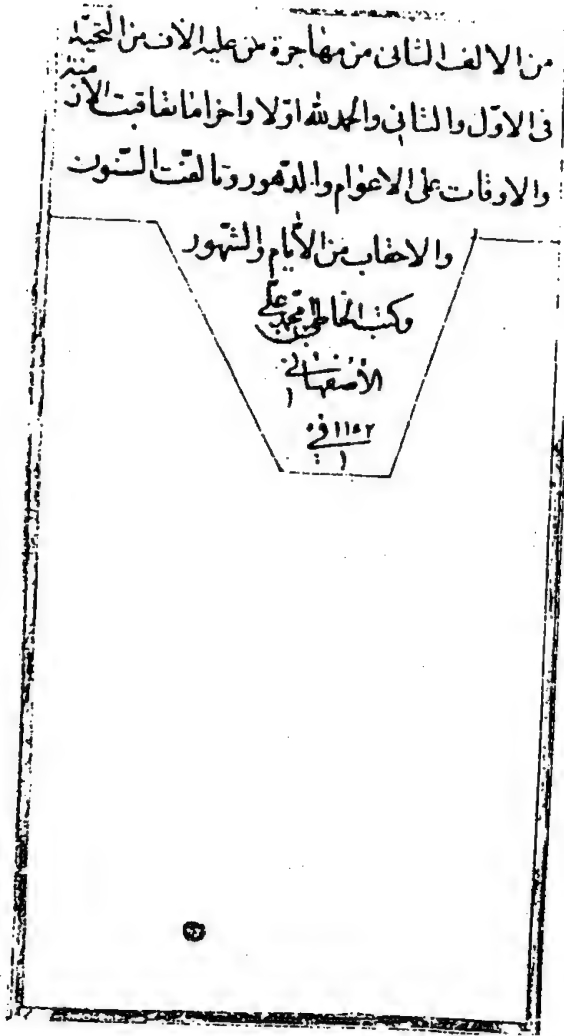
ج: ضمن مجموعه شماره ۵۱۲۸، کتاب اول، ۲-۷۲. به خط محمد علی اصفهانی به سال ۱۱۶۲ ه. ق. تحریر یافته است. این نسخه عین نسخه اصل می‌باشد.

د: ضمن مجموعه شماره ۵۱۵۹، کتاب اول ۱-۴۸. در عصر مؤلف نگاشته شده و دارای حواشی از مؤلف است.



بسم الله الرحمن الرحيم

بَارَكَ الَّذِي كَانَ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ مِمَّا شَاءَ فَاَشَاءَ
 الْاَنْبِيَاءَ وَابْتَدَعَهَا عَلَى مَا شَاءَ كَيْفَ شَاءَ كَمَا شَاءَ
 وَالصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ عَلَى سَيِّدِ الْاَنْبِيَاءِ وَخَاتَمِ الْاَوْصِيَاءِ
 وَالطَّاهِرِينَ مِنَ الْاِثْمَةِ الْاَمْنَاءِ فَهَذِهِ
 مِرَاةُ الْاَرْقَانِ بِهَا يَنْكَتَفِ مَا اسْتَبْهَ مِنْ اَمْرِ الرَّسَالِ
 الْمَوْهُومِ عَلَى بَعْضِ الْاَعْيَانِ سَفَاكَ اَهْلِهِ وَاَيَا نَا
 مِنْ رَحِيقِ التَّحْقِيقِ اِنَّهُ وَلى التَّوْفِيقِ اِنَّ
 حَدِيثَ مَا سَمِعَ مِنَ اللهِ سُبْحَانَهُ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ بَقِيَّتُهَا
 وَقَضِيَّتُهَا مِمَّا انْفَقَتْ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْاَنْبِيَاءِ وَاَوْصِيَائِهِمْ
 صَلَوَاتُ اللهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِمْ جَمْعِينَ وَاعْتَقِدْ عَلَيْهِ
 الْجَمَاعَ مِنَ الْاَهْلِ مِنَ الْمَلِكِينَ كَالْمَوْدِ وَالنَّجَارِي



تصوير شماره ٣: صفحه آخر نسخه (ك)

[illegible]

تصویر شماره ۴: صفحه آخر نسخه (دا)

(b)

من ان لا ينقض بعدم جواز انتزاعه من الواجب ضرورة ولا يشهد
 له برهان سواء قيل بانتزاعه من الوجود بمداخلية امتناع طرأ
 لعدم عليه لان هذا الوصف ثابت له سبحانه في ذاته من غير
 توقف على اعتبار بقائه او زمان او غيره ذلك فانه من لوازم الوجود
 الذاتي الذي هو عين ذاته او من لا يحتاج ثبوته للذات الى
 امر سوى الذات ومجرد الاستلزام بين وصف المذكور و
 البقاء غير كاف في الزام الدوران انتزاع البقاء بالمعنى المذكور
 عن الذات متأخر عن ثبوت هذا الوصف بل عن انتزاع لزوم
 ايضا وقيل بانتزاعه منه عملا حفظا متميزا لا تنفاه الدور
 على هذا التقدير ايضا على ما بيناه وكون الانتزاع ادراكا
 امر من احضار من التخلي لا يستلزم الا ان يكون ذلك الامر
 بحيث يصلح لذلك ادلا بدي في انتزاع امر من امر من منشأ في المنع

تصوير شماره ٥: نسخه (مش)

ج: بررسی مطالب مرآة الازمان و تحلیلی انتقادی از نظریه زمان موهوم

مسئله حدوث عالم از مهمترین اصول عقاید اسلامی، بویژه از اصول عقاید فرقه امامیه است. در صدر اسلام، چون حدوث عالم، اتفاقی ارباب ملل و ادیان بود، تصور نمی شد که کسی پیدا شود که صانع و مبدأ آفرینش را بپذیرد، ولی به حدوث عالم اعترافی نداشته باشد. چون مسلمانان به تدریج به مطالب فلسفی انس گرفتند و حقایق شرع را با مصطلحات فلسفه آمیختند؛ موضوع حدوث عالم وارد مرحله جدیدی گردید و مطرح انظار و محل نزاع و تصادم افکار گردید، تا آنجا که مسلمانان در دو جبهه مخالف مقابل هم قرار گرفتند و هر یک نیز تعابیر مختلفی از حدوث مطرح ساختند:

۱- نظر حکما: نظر فلاسفه این است که حدوث عبارت است از مسبقیت به عدم. اگر سبقت عدم چیزی با لذات باشد، آنرا حادث ذاتی و اگر سبقت عدم بالزمان باشد آنرا حادث زمانی گویند. بنابراین حدوث به ذاتی و زمانی تقسیم می گردد. نظر فلاسفه این است که مراد از حدوث عالم، حدوث ذاتی است، عدم بر وجود عالم ذاتاً سبقت دارد نه زماناً.

۲- نظر متکلمان: متکلمان معتقدند که آنچه از معنای حدوث در اذهان مرتکز است، همان حدوث زمانی است، یعنی حادث موجودی است که عدمش بر وجودش تقدم زمانی داشته و بعد از اینکه نبود هستی یافته باشد. و تقدم ذاتی عدم چیزی بر وجودش بیشتر جنبه قراردادی دارد که در اصطلاح فلسفی مطرح شده است. چه در نظر مردم، حتی دانشمندان، تقدم بالذات تنها در مورد تقدم بالعلیه، تصور می شود و چون علت بودن چیزی برای وجودش غیر معقول است، تقدم عدم چیزی بر وجودش تصور صحیحی نیست. و اینکه می گویند: «الممكن من ذاته

آن یکون لیس و من علتہ آن یکون آیس» در نتیجه عدم هر چیزی در رتبه ذات است و ما با لذات بر ما بالغیر مقدم است، مغالطه‌ای بیش نیست، و ماهیت ممکن «من حیث هی» غیر از نفس ماهیت، چیزی نیست. پس تقدم ذاتی عدم بر وجود را با هیچیک از اقسام تقدم نمی‌توان تفسیر کرد.

میرداماد، معلم ثالث،^(۱) قسم ثالثی برای حدوث قائل شده که از آن به حدوث دهری تعبیر کرده است، با این بیان که عدم حادث سه نوع است:

۱- عدمی که از آن در مرتبه ذات تعبیر به لیس مطلق می‌شود و این عدم برای ممکن در حال وجودش نیز ثابت است.

۲- عدمی که از آن، به عدم متکتم تعبیر می‌کنند و این عدم برای هر حادث زمانی قبل از وجودش ثابت است.

۳- عدمی که از آن، به عدم صریح و عدم دهری تعبیر می‌شود.

بنابر نظر میرداماد هیچیک از معانی عدم، مقابل وجود اشیاء نیست، مگر معنای سوم، زیرا که عدم به معنای اول با وجود، در یک زمان جمع می‌شود، ولی به حسب ذات بر آن سبقت دارد، و عدم به معنای دوم که زمانش با زمان وجودش مغایر است، یکی از شرایط تناقض وحدت در زمان است. تنها عدم مقابل با وجود چیزی، همان عدم صریح است که محدود به حد و حالی نیست. او برای موجودات سه وعاء مطرح کرده که عبارتند از:

۱- وعاء زمان که ظرف زمانیات و متعلق به عالم ماده و مادیات و امور متغیر، و حاصل نسبت متغیر به متغیر است.

۲- وعاء دهر که ظرف وجود زمان و نسبت ثابت به متغیر است.

۳- وعاء سرمد که ظرف محیط به دهر و نسبت ثابت به ثابت است.

میرداماد با تعمق و تأمل در مباحث متکلمان و فلاسفه گذشته و همچنین با ژرف نگری در آیات و روایات به ویژه روایات امامان معصوم (ع) در بسیاری از مسائل فلسفی - کلامی مبدع است که از جمله بدایع حکمی او می توان نظریه حدوث دهری عالم او را ذکر کرد که از طرف آقا جمال خوانساری و به تبع او به وسیله محمد بن محمد زمان کاشانی (متوفی بعد از ۱۱۷۲ ه. ق) یعنی نویسنده کتاب «مرآة الازمان» مورد انتقاد قرار گرفت. محتوای کتاب محمد بن محمد زمان کاشانی در راستای تأیید نظرات آقا جمال محقق خوانساری معتقد به زمان موهوم، و نقد نظریه حدوث دهری میرداماد است.

معضل بسیاری از متکلمان در مورد حدوث زمانی عالم این بوده است که اگر حقیقت زمان خود جزئی از عالم ماده و منتزع از جهان مادی متحرک بوده باشد چگونه می توان گفت که پیش از هستی جهان، زمان تحقق داشته است؟ متکلمان در پاسخ به این معضل و همچنین برای اینکه تبیینی معنا دار برای حدوث جهان داشته باشند متوسل به نظریه «زمان موهوم» قبل از پیدایش جهان شده اند؛ به این معنا که عالم در زمانی موهوم وجود نداشت و سپس خداوند بر اساس مشیت خود جهان را آفرید. فلاسفه زمان موهوم را سخن نامعقول تلقی کردند و در صدد ابطال آن برآمدند. یکی از نظریات فلسفی که به رد نظریه «زمان موهوم» پرداخته تئوری «حدوث دهری» میرداماد است که او با طرح این نظریه نه تنها به ابطال زمان موهوم پرداخته بلکه حدوث عالم که معتقد ملل و ادیان الهی بوده است را نیز از این طریق اثبات کرده است.

حدوث دهری او آن چنان بحث انگیز بوده و هست که پس از ارائه آن از طرف میرداماد مورد بحث و نقد اندیشمندان بعدی قرار گرفت و در نقد و اثبات آن نظریه

کتب و رسائل متعددی نگاشته شد. برای نمونه جمال الدین خوانساری (متوفی ۱۱۲۵ هـ.ق) در حاشیه خود بر حاشیه خفزی بر الهیات تجرید، و محمد بن محمد زمان کاشانی^(۲) در کتاب خود به نام مرآة الأزمان نظریه حدوث و زمان دهری او را مردود دانستند ولی حکیم نامی محمد اسماعیل بن محمد حسن مازندرانی معروف به خواجه‌نوی (متوفی ۱۱۷۳ هـ.ق) در رساله‌ای به نام رساله ابطال الزمان الموهوم، به تأیید نظریه میرداماد و رد منتقدان میرداماد از جمله آقا جمال الدین خوانساری پرداخته است.

حکیم معاصر سید ابوالحسن رفیعی قزوینی می‌گوید: فضلا و اکابر همچون علامه کاشانی، علامه خوانساری، محقق لاهیجی و فاضل سبزواری مقصود میرداماد را متوجه نشدند و در توجیه حدوث و زمان دهری او به اشتباه افتادند. «أثبت في هذا الكتاب [القبسات] الحدوث الدهري بوجه لا مزيد عليه ألا أن الفضلاء الذين جاؤوا من بعده حتى التحاریر الأكابر منهم لم يطلع على مغزى مرامه كالعلامة الكاشاني، والعلامة خوانساری و المحقق اللاهیجی و الفاضل السبزواری من المتأخرين...»^(۳)

قبل از میرداماد ابن سینا در کتاب التعليقات^(۴) و عیون الحکمة و ابوالبرکات بغدادی از زمان دهری سخن گفته‌اند ولی میرداماد است که برای اولین بار مسئله حدوث دهری را در ارتباط با زمان دهری مطرح کرد و از این طریق به ابطال زمان موهوم متکلمان پرداخت.

بنابر نظر ابن سینا عقل سه نوع کون را تصور می‌کند: ۱- کون در زمان که عبارت است از ظرف زمان اشیاء متغیر که دارای مبدأ و منتها می‌باشد و آغاز و انجام آن متفاوت است. زمان بدین معنا پیوسته در سیلان و تجدّد است. ۲- کون با

زمان که آنرا دهر می نامند. این نوع کَوْن محیط بر زمان است. زمان بدین معنا از حرکت فلک ناشی می شود و عبارت است از نسبت ثابت به متغیر. و هم قادر به درک این زمان نیست، زیرا و هم هر چیزی را در زمان ادراک می کند و برای هر چیزی که در ظرف زمان قرار گرفت ماضی و حال و مستقبل فرض می نماید. ۳- کَوْن ثابت با ثابت که محیط بر دهر است و آنرا سرمد گویند. دهر وعاء و ظرف زمان و محیط بر زمان می باشد. زمان از وجود بهره اندکی دارد زیرا پیوسته در سیلان است و هیچ ثباتی ندارد.

امام فخر رازی بنابر مشی خود در این باب پرسشهایی را مطرح می کند و نقد خود را بر نظریه ابن سینا در قالب دو سؤال کلی مطرح می کند. او می گوید ابن سینا بیان نکرده است که آیا آنچه دهر و سرمد نامیده عبارتند از این نسبت ها یا امر دیگری که مقتضی حصول این نسب است؟

سؤال دیگر این است که دهر و سرمد جوهراند یا عرض و اگر جوهرند جوهر جسمانی اند یا جوهر روحانی؟

رازی در ضمن، سؤالات فرعی دیگری را عنوان می کند که از جمله آنها این است که: آیا دهر ذاتاً ثابت است یا متغیر، و اگر ثابت است می تواند سبب نسبت های متغیر باشد یا نه؟ اگر دهر که خود ثابت است منشأ نسبت های متغیر باشد، این نظر عقیده افلاطون است. چگونه دهر در عین حال که ثابت است علت حصول نسبت های موجود میان اشیاء ثابت و نسبت های موجود میان اشیاء متغیر خواهد بود؟ در صورتی که دهر ذاتاً متغیر باشد آیا می تواند موجب حصول و تحقق نسبت ها در اشیاء ثابت باشد؟

ابن سینا در کتاب عیون الحکمة می گوید: «الدَّهْرُ فِي ذَاتِهِ مِنَ السَّرْمَدِ، وَ هُوَ

بالقياس الى الزمان دهر^۵: دهر ذاتاً از سرمد است و در مقایسه با زمان دهر نامیده می‌شود. در نتیجه دهر ذاتاً ثابت است و عامل نسبت‌های متغیر در زمان می‌باشد. این نظریه عین عقیده افلاطون است که می‌گوید: زمان جوهر قائم به ذات و مستقل است و در عین حال عامل مقیاس این احوال مختلف می‌باشد. امام فخر در اینجا می‌گوید: مشائیان نتوانستند معنای دقیق سخن ارسطو را دریابند که می‌گوید: زمان مقدار حرکت است، مگر با توسل به سخن افلاطون. خود امام فخر نظر افلاطون را می‌پذیرد. (۵)

میرداماد با ابداع حدوث دهری خواست تا در مناط نیازمندی معلول به علت طرحی نو در فلسفه اسلامی ارائه دهد، زیرا نه حدوث ذاتی ممکنات را که از طرف فلاسفه گذشته مثل ابن سینا بیان شده بود در تبیین این مسئله فلسفی صحیح می‌دانست و نه حدوث زمانی متکلمان را.

در اینجا لازم است قبل از تبیین حدوث دهری، حدوث ذاتی و زمانی را که نظر حکما و متکلمان است تعریف کنیم و سپس تفاوت حدوث دهری را با هر دوی آنها بیان کنیم تا ویژگی حدوث دهری در حل ربط حادث به قدیم و متغیر به ثابت بهتر معلوم گردد.

حدوث عبارت است از مسبوقیت وجود به غیر یا به عدم، اگر این تقدم و پیشینی زمانی باشد حدوث را زمانی و اگر این تقدم و پیشینی ذاتی باشد حدوث را ذاتی می‌گویند. به عبارت دیگر هرگاه وجود شیئی بعد از عدم مطلق باشد آنرا حدوث ذاتی و افاضه مستمر بدین نحو را ابداع نامند... لآنه لا یخلو أمّا أن یکون هو وجود الشیء بعد صرف لیسیتة المطلقة بعدیة الذات... و هذا النوع هو المسمی حدوثاً ذاتیاً... (۶)

لیسیت ذات عبارت است از امکان یعنی لا اقتضائیت نسبت به وجود و عدم که گاهی از آن به «عدم مجامع» تعبیر می‌شود.^(۷) از نظر حکما ملاک نیاز به علت «امکان» است. لیسیت ذاتی ماهیت بر وجود خود ماهیت که معلول است مقدم است. بنابراین لیسیت ذاتی بر احتیاج به علت مقدم است، و نیازمندی به علت بر ایجاد علت مقدم، و ایجاد علت بر وجود معلول مقدم خواهد بود. از تقدم لیسیت ذاتی ماهیت بر وجود خود ماهیت به حدوث ذاتی تعبیر می‌شود.

حدوث زمانی، تقدم عدم واقعی شیئی بر وجود شیئی است. اگر زمانی باشد که شیئی وجود نداشته باشد و سپس در زمان بعد به وجود آمده باشد آنرا حادث زمانی گویند.

«.... هو كون وجود الشيئي في الزمان مسبقاً بعدمه الزماني المتقدر السيلان الواقع في الزمان القبلية متكممة زمانية».^(۸)

میرداماد در بحث حدوث دهری خواسته است نظری جامع‌تر از نظر حکما و متکلمان گذشته در مورد کیفیت نشأت خلقت از خالق بیان کند. بر این اساس از طریق حدوث دهری، حدوث عالم را اثبات می‌کند. نظر حکمای سلف همچون ابن سینا در مورد مناط نیازمندی معلول به علت مبتنی است بر عدم ذاتی ممکنات در مقابل، متکلمان مناط احتیاج معلول به علت را حدوث زمانی گرفته‌اند. از نظر میرداماد عدم ذاتی اعتباری است نه واقعی و نفس الامری و از این جهت می‌گوید: بنابراین نظر حکما عدم ذاتی ممکنات حاکی از امری اعتباری است و گویی ممکنات مسبوق به عدم نیستند زیرا عدم آنها با این بیان واقعی نیست. از طرفی بر خلاف نظر متکلمان نمی‌توان عالم را حادث زمانی تلقی کرد و آنرا مسبوق به عدم زمانی داشت، زیرا زمان خود ناشی از حرکت و حرکت ناشی از جسم است و همه از

اجزاء ممکنات می‌باشند. پس نمی‌توان گفت عالم ممکنات مسبوق به عدم خودش در وعاء زمان است. زیرا این فرض مستلزم اجتماع وجود و عدم زمان در ظرف واحد است. به علاوه با فرض حدوث زمانی عالم ممکنات، در وعاء وَهْم می‌توان زمانی را تصور کرد که در آن حق تعالی فاقد هرگونه اثر و معلول است و لازمه این طرز تفکر تعطیل است، که در دایره خلقت حق تعالی که فیاض علی الأطلاق و نامتناهی است، به وجود می‌آید و در ضمن در استمرار فیض او توقف و امساک پدید می‌آید که با مقام ربوبی او منافات دارد.

به عبارت دیگر، تصور تخلخل زمانی بین وجود علت تامه مطلقه و وجود معلول آن محال است. حرکت پیدا کردن کلیدی که در دست است با حرکت دست همراه و همزمان است و فاصله زمانی میان حرکت دست و حرکت کلید وجود ندارد. اگر علت تامه مطلقه از ازل موجود و قدیم باشد مستلزم آن است که معلول او نیز چنین باشد، یعنی از نظر قدم زمانی همدوش او باشد. این بدان معنا نیست که علت تامه مطلقه هیچ نوع تقدّمی بر معلول خود ندارد، تقدم در این رابطه تقدم رتبی وجود علت بر معلول است. از این مسئله نکته دیگری ظهور دارد و آن این است که ممکنات فی نفسه از نظر هستی‌شناسی (Ontology) عدم اند و چیزی جز اثر علت خود نیستند. سرچشمه این نگرش از نظر فلسفی به ابن سینا و در مقوله عرفانی به ابن عربی می‌رسد. بدین معنا که همه ممکنات ذاتاً معدوم‌اند و اگر نسبتی با وجود دارند در اثر ارتباط با علت تامه است. ابن سینا می‌گوید: «الممكن من ذاته أن يكون ليس و من حيث علته أن يكون أيس»: ممکن به اقتضای ذات خود مقتضی عدم و به اعتبار علت خود مقتضی وجود است. از لیسیت ذات گاهی عدم مجامع تعبیر می‌شود.

میرداماد حدوث جهان ممکن را مبتنی بر عدم ذاتی ندانسته و مسبوق به عدم ذاتی نمی‌داند، زیرا همانطور که گفته آمد عدم ذاتی امری اعتباری است و نه واقعی. ممکنات مسبوق به عدم صریح و واقعی و انضمامی هستند که این نوع عدم با عدم ذاتی که اعتباری است، متفاوت می‌باشد. این عدم واقعی^(۹) از نظر میرداماد عدم فرا زمان است که از آن به دهر تعبیر کرده است.

«فأذن تتحصّل فی نفس الأمر، اوعية ثلثة، فوعاء الوجود المتقدّر السیال، او العدم المتقدّر المستمرّ للمتغیّرات الکیانیّة بما هی متغیّرة، زمان. و وعاء صریح الوجود المسبوق بالعدم الصریح، المرتفع عن افق التّقدّر واللاتقدّر، للثابتات بما هی ثابتات، و هو حاقّ متن الواقع، دهر. و وعاء بحث الوجود الثابت الحقّ المُتقدّس عن عروض التّغیّر مطلقاً، والمتعالی عن سبق العدم علی الإطلاق، و هو صرف الفعلیّة المحضة الحقّة من کل جهة، سرمد. و کما الدّهر ارفع و اوسع من الزمان، فکذاک السرمد اعلیٰ و اجلّ و اقدس و اکبر من الدّهر. فالحدوث بحسب سبق الصّریح، احقّ الأسماء واجدّها به الحدوث الدّهري.»^(۱۰)

نکته مورد نظر میرداماد این است که در حدوث زمانی و ذاتی بین قبل و بعد تقابلی نیست ولی در حدوث دهری هیچ نوع امتداد و انقسامی وجود ندارد یعنی حد عدم صریح پیشین در دهر از حدّ حدوث بعدی متمایز نمی‌باشد. بنابراین تصور سلب دهری باطل است و به جای آن بایستی از ایجاب ثابت دهری^(۱۱) سخن گفت. هر ممکن الوجودی، یعنی هر موجودی که وجودش از غیر نشأت می‌گیرد قبل از اینکه هستی پیدا کند مسبوق به عدم واقعی است یعنی نبودن آن واقعیت دارد نه اینکه عدم آن اعتبار می‌گردد. بنابراین در حدوث ذاتی عدم به معنای سلب بسیط و محض نیست ولی در حدوث دهری لیسیت بسیط همیشه

محقق است و با فعلیت وجود حادث در عالم واقع از طرف علت منافاتی ندارد. امکان ذاتی به قوه شبیه تر است تا عدم.^(۱۲) فاعل مفیض ذات معلول را از عدم به عرصه وجود در عالم واقع بیرون می آورد نه در مرتبه ماهوی آن که لا اقتضا و اعتباری است.

مراد از دهر زمان بحت و بسیط است که در آن حدوث یا امکان دستخوش امتداد و تغییر و کشش زمان نیست. اگر چه میرداماد در این نظر متأثر از افکار ابن سیناست ولی سخنان ابن سینا را کافی نمی داند و خود به بسط و تحلیل آن می پردازد. او می خواهد ثابت کند که حدوث ذاتی ابن سینا که به تدریج به یک تمایز صرفاً لفظی میان خدا و عقول کلی تغییر یافته بود با دقتی بیشتر این یک حدوث عینی و واقعی است که در مرتبه وعاء دهر تحقق دارد.

پروفسور هانری کربن در این مورد معادل رویداد ازلی événement را بکار برده است. شارحان اصالت ماهیتی ابن سینا حدوث عقول و نفوس و اجرام سماوی را از ذات باری با آنکه حدوث زمانی نیست صرفاً امر اعتباری و عقلی گرفته اند. میرداماد این حدوث را امری واقعی تلقی کرد و با قبول آن میان دهر و سرمد تمایز و تفاوت واقعی و اساسی قائل شد.

معلم ثالث وعاء و ظرف وجود عالم را به سه قسم تقسیم می کند:

۱- وعاء عالم سرمد که، نسبت ثابت به ثابت است و ظرف و قلمرو ذات باری تعالی و صفات و اسماء اوست.

۲- وعاء یا عالم دهر که، نسبت ثابت به متغیر است و قلمرو مجردات عقلی محض می باشد.

۳- وعاء یا عالم زمان که، نسبت متغیر به متغیر می باشد و قلمرو موجودات عالم

کون و فساد است. (۱۳)

آخرین وعاء در سیر صعودی وعاء سرمد است که از حیث وجود برتر از تمام عوالم و محیط بر همه آنهاست. عالم دهر یا فرازمان فوق عالم زمان و محیط بر آن و تحت عالم سرمد قرار دارد و موجوداتش کامل تر از موجودات عالم زمان است. وعاء زمان پائین ترین عوالم از حیث وجود می باشد و موجودات آن از حیث کمال ناقص تر از عالم دهر است. موجودات زمانی همه نه به نحو تغیر و کمی، بلکه به نحو ثبوت در وعاء دهر موجودند. هر عالم برتری شامل عوالم پایین تر است ولی هر عالم پایین تر مشتمل بر عالم برتر نخواهد بود. با توجه به سلسله طولی سرمد، دهر و زمان، هر یک از عوالم مادون در مرتبه عوالم برتر از خود مسبوق به عدم یعنی عدم واقعی هستند. بر این اساس وجود واقعی عالم برتر، عدم واقعی عالم نازل تر است. به تعبیری دیگر مرتبه ناقصه عالم مادون در عالم برتر وجود ندارد و از آن تعبیر به عدم نفس الامری و واقعی شده است. هر وجود نفس الامری در عالم برتر قلمرو و ظرف و وعاء عدم واقعی نفس الامری عالم فرودین است. همانطور که مجردات در وعاء سرمد عدم نفس الامری دارند، ممکنات مادی نیز در وعاء دهر عدم نفس الامری دارند و مسبوق به حدوث دهری هستند.

بر خلاف عقیده حکما و متکلمان این حدوث نه حدوث ذاتی است نه زمانی بلکه این نوع حدوث، دهری یعنی حدوث واقعی و نفس الامری است. برای مثال پدیده های زمانی علاوه بر حدوث ذاتی مسبوق به عدم های زمانی، دهری و سرمدی اند و موجودات عالم دهر مسبوق به عدم های دهری و زمانی می باشند. عالم سرمد فوق تمام عوالم است و حتی در عالم تصور هم مسبوق به هیچ عدمی نیست زیرا آن عالم حقیقت حقه تمام عوالم مادون است (إِنَّهُ هُوَ الْحَقُّ) و عدم در

آن ساحت راه ندارد.

«فقد تلخّص من ذلك كلّهُ، أنّ الباری الحقّ الواجب الذات سبحانه بجميع جهاته و صفاته، موجود فی السّرمَد، لافى الزّمان، و لافى الدّهر، بل متعالیاً عنهما، و متقدّساً عن لوازمهما و عوارضهما و خواصّهما و احكامهما، سرمداً ازلاً و ابدأً.

و الجواهر الثابته بمالها من الصفات و العوارض، من فرائض الكمالات و نوافلها، موجودة فی الدّهر، لافى السّرمَد و لافى الزّمان بوجه من الوجوه اصلاً.

و المتغیّرات المعروضة للسّیلان و الفوت و اللّحوق، بما هی متغیّرات، انما هی موجودة فی الزّمان، لافى السّرمَد و لافى الدّهر، و لاحظّ لها بهذا الاعتبار من الوجود فی الدّهر مطلقاً. فامّا من حیث أنّ کلاً منها ثابت الحصول فی وقته، غیر مرتفع التحقّق عن زمان وجوده ابدأً، إذ وقت حصول الشیء لایکون وقتاً لاحصوله اصلاً بالضرّورة الفطریة، فهی من هذه الجهة موجودة فی الدّهر، لافى السّرمَد و لافى الزّمان، فَلَيَتَبَيَّنُ» (۱۴).

میرداماد نه تنها با نظریه حدوث دهری میان نظریه متکلمان و حکمای سلف خود وفق داد بلکه در توافق شرع و عقل و حکمت طرحی نو افکند. به هر تقدیر نظریه حدوث دهری او بدیع و بکر می نماید.

به نظر نویسنده میرداماد در ابداع این ثنوری از آیات و احادیث الهام گرفته است. از جمله آیات می توان به این آیه اشاره کرد: «هل أتى على الإنسان حين من الدّهر لم یکن شیئاً مذکوراً»؛ (۱۵) به راستی که بر آدمی مدتی از روزگار گذشت که چیزی قابل ذکری نبود؛ و آیه: قال ربّک هو علیّ هیّن و قد خلقتک من قبل و لم ٔتک شیئاً؛ (۱۶) چنین است، پروردگارت گفته: که این بر من آسان است، پیش از این نیز ترا که چیزی نبودی آفریده ام. از جمله احادیث می توان به این حدیث معروف اشاره

کرد: «كان الله ولم يكن معه شيء، ألان كما كان:»^(۱۷) خداوند در ازل بود و چیزی با او نبود اکنون هم چنان است؛ قال عمران صائبي، للرضا - عليه السلام: يا سيدي ألا تخبرني عن الخالق إذا كان واحداً لاشيئ غيره و لاشيئ معه أليس قد تغير بخلقة الخلق؟ قال له الرضا - عليه السلام: لم يتغير عزوجل - بخلق الخلق ولكن الخلق يتغير بتغيره...

در همین حدیث، عمران صائبی می‌گوید: که «یا سیّدی ألا تخبرني عن الإبداع خلق أم غير خلق؟ قال الرضا - عليه السلام: بل خلق ساكن لا يدرك بالسكون وأما صار خلقاً لأنه شيء محدث، والله الذي أحدثه فصار خلقاً وأما هو الله، عزوجل، و خلقه و لاثالث بينهما و لاثالث غيرهما...»^(۱۸) مقصود از «و لاثالث غيرهما» یعنی هیچ واسطه‌ای میان علت و معلول و خالق و مخلوق نبود و نیست یعنی هرگونه واسطه میان خدا و خلق مسلوب است به سلب بسیط. «إن الله لم يزل بلا زمان ولا مكان و هو الان كما كان»^(۱۹).

میرداماد قبل از کانت این نکته را بیان داشته که معرفت تجربی جز در وعاء و ظرف متصور نیست و تصور عدم فرا - زمانی تنها از طریق شهود فراحسی امکان‌پذیر است. توشیهیکو ایزوتسو در تحلیل دقیق خود می‌گوید: موجودات مادی که دائماً در سیلان‌اند از وجود کامل بهره‌ای ندارند و به همین جهت به آنها ناموجود گویند. ولی ناموجود بودن آنها در ظرف زمان نیست، زیرا در ظرف زمان تحقق و وجود دارند، پس در قلمرو وعاء برتر یعنی دهر است که می‌توان گفت آنها معدوم‌اند، زیرا دهر شامل خود زمان هم خواهد شد. میرداماد بیشتر به اثبات وجود دهری پرداخته و فرصت نیافته است که ماهیت دهر را بطور مبسوط تحلیل کند.^(۲۰)

نقد و بررسی زمان موهوم: مسئله زمان موهوم که اکثر متکلمان قائل به آنند در مورد ربط حادث به قدیم مطرح شده و از فروع مسئله حدوث و قدم عالم است. چون متکلمان ساحت قدس الهی را منزّه از هر گونه آثار حدوث دانستند، سعی کردند تا در بحث حدوث و قدم نیز به تصوّر خود به نظریه‌ای متوسّل شوند تا در ورطه قدم عالم قرار نگیرند و ضمناً با اعتقاد به حدوث عالم از طریق زمان موهوم خلأ میان قدیم و حادث، واجب و ممکن، خالق و مخلوق و علت و معلول را پر نمایند. زیرا بنابر سنخیت میان علت و معلول، علیّت ثابت، ثابت و علیّت متغیّر، متغیّر و علت قدیم، قدیم است. حکمای پیشین چون ارسطو حلّ این مشکل، یعنی ربط حادث به قدیم را تنها از طریق حرکت امکان‌پذیر دانستند و بهمین جهت متکلمان را که در مقابل آنها به زمان موهوم متمسک شدند، سخت مورد انتقاد قرار دادند. انتقادات حکما در این موضوع به تدوین رسائل متعدد و متنوعی تحت عنوان ابطال زمان موهوم منجر گردید، که از جمله آن رسائل، رساله جامع حکیم متّله آخوند ملا اسماعیل خواجه‌نوی به نام «رسالة فی ابطال الزّمان الموهوم»^(۲۱) می‌باشد که ما در این مقاله ضمن معرفی آن به اجمال به تحلیل نکات بدیع آن می‌پردازیم و موهوم بودن زمان موهوم را تبیین می‌نماییم.

جمهور متکلمان زمان را مانند مکان امری موهوم و مقدر در وهم می‌دانند و بر این نکته تأکید دارند که خواه عالم موجود باشد یا نباشد مکان و زمان به تحقق و همی متحقق اند، و به این حدیث معروف استناد نموده‌اند که: «كان الله ولم يكن معه شيء»^(۲۲) خداوند موجود بود و چیزی با او نبود. متکلمان فاصله میان ذات حق و عالم را زمان متوهم گویند و آنرا وعاء عالم و عالم را حادث به حدوث زمانی دانسته‌اند. بنابر نظر آنها، زمان امری اعتباری و موهوم است و وجود عینی ندارد،

زیرا گذشته و آینده در حال معدوم‌اند و زمان حاضر نیز مستلزم اجزاء خواهد بود، زیرا با در نظر گرفتن «آن» که واحد زمان است ماضی از مضارع متمایز می‌گردد، در حالی که «آن» خود امری ذهنی و تصویری است و وجود خارجی ندارد؛ در صورتی هم که «آن» وجود عینی داشته باشد، طرف زمان تلقی می‌شود و به عنوان «کم» قابل قسمت خواهد بود. بنابراین اجزاء آن یا در ظرف گذشته و یا در ظرف آینده قرار می‌گیرند، همانطور که گفته شد، اکنون هر دو معدوم‌اند و وجودی ندارند، پس زمان بدین ترتیب به کلی مردود، بی‌معنا و متوهم خواهد بود.

از آنجا که متکلمان و حکما در موضوع بسیار مهم ربط حادث به قدیم حساسیت زیاد از خود نشان داده‌اند گنجینه‌های زیادی از رسائل در این بحث و به ویژه درباره اثبات و ابطال زمان موهوم تدوین یافته است. **میرداماد** با طرح نظریه حدوث دهری به ابطال زمان موهوم پرداخت که اساس و محور کتاب **قبسات** او را تشکیل می‌دهد.^(۲۳) **میرداماد** در این کتاب به سه نوع حادث اشاره کرده است: ۱- حادث زمانی ۲- حادث بعد از لیس مطلق (یعنی لیسیت ذاتی که آنرا حادث ذاتی گوید. ۳- حادث بعد از لیس بالفعل صریح یعنی غیر مطلق که آنرا حادث دهری گوید. **میرداماد** تصریح می‌کند که عدم زمانی در تحقق معنای حدوث اثری ندارد و واجب به هیچوجه قبول عدم نمی‌کند. بنابراین **میرداماد** امر حادث را که مسبوق به عدم بالفعل صریح است و مسبوق به عدم زمانی نیست، حادث دهری می‌نامد.^(۲۴)

آقا جمال خوانساری در تعلیقه خود بر حواشی **خفری** در مسائل توحید شرح قوشچی بر کتاب **تجرید الاعتقاد** **خواجه نصیرالدین طوسی**، به رد نظریات **میرداماد** پرداخت که محور سخنان **آقا جمال** در آن حواشی اثبات زمان موهوم است. **ملا اسماعیل خواجه‌نوی**^(۲۵) که از حکمای بنام مکتب فلسفی

اصفهان و شارح افکار ملاصدرا است، با بررسی رساله میرداماد و اشکالاتی که آقاجمال خوانساری بر آن وارد ساخته بود، دریافت که نظریات آقاجمال صحیح به نظر نمی‌رسد. بر این اساس ملا اسماعیل در رساله‌ای در ابطال زمان موهوم به ردّ دیدگاههای آقاجمال و تأیید نظریات میرداماد می‌پردازد. ما در این مقال با توجه به نگرش‌های ملا اسماعیل دیدگاههای محمد زمان کاشانی در رساله مرآة الزمان را مورد نقد و بررسی و تجزیه و تحلیل قرار می‌دهیم. لازم به ذکر است که نظریه حدوث دهری میرداماد مورد توجه حکما بوده و بهمین جهت ملا اسماعیل خواجه‌ئی در برابر اشکالات آقاجمال بر این نظریه در صدد برآمد تا دیدگاههای میرداماد را تأیید و شبهات و اشکالات آقاجمال را رد نماید. آقاجمال با ذکر عبارتی از قبسات ایراداتی را بر آن وارد می‌سازد و سرانجام اظهار می‌دارد حدوث جهان با این امور اثبات نمی‌شود و می‌بایستی به آنچه از برخی اخبار مستفاد می‌گردد پای بند باشیم. در مقابل محمد بن محمد زمان کاشانی به پیروی از آقاجمال و تأیید نظرات او زمان را موهوم و اعتباری دانست و مانند متکلمان آنرا انتزاعی از بقاء و همیشگی خداوند پنداشت و به طرفداری نظریات آقاجمال سخنان ویرا درست و استوار نشان داد.

ملا اسماعیل خواجه‌ئی (م ۱۱۷۳ هـ) در رساله خود می‌گوید حتی پدر آقاجمال، یعنی علامه محقق آقا حسین خوانساری^(۲۶) اظهار داشته که اشعریان پنداشته‌اند از بدو پیدایش جهان زمان موهومی بوده است، ولی محققان متکلم چون خواجه نصیرالدین طوسی چنین زمان موهومی را نپذیرفتند.

تصور نویسنده این است که شاید متکلمان با استفاده از سخنان افلاطون و ارسطو چنین برداشتی کرده‌اند و افلاطون در کتاب تیمائوس^(۲۷) بند ۳۸ آورده که

زمان با آسمان هر دو با هم آفریده شدند تا با هم از میان بروند. خدا با هستی زنده همیشه پایدار است ولی آسمان و زمان با هم از میان می‌روند. از سخنان افلاطون بر می‌آید که وی زمان را نمونه‌ای از پایداری آفریننده می‌پندارد. شاید از اینجا باشد که متکلمان معتزلی و اشعری زمان را موهوم پنداشته و ابوالبرکات بغدادی زمان را مقدار هستی دانسته است.^(۲۸) ارسطو نیز در کتاب سماع طبیعی^(۲۹) گفته است زمان نزد افلاطون آفریده است ولی خود او گفته است آفریننده جهان زنده را همانند خود پایدار آفریده است. خدا اندیشید که پیکر جنبنده‌ای از ابدیت بیافریند و آسمان را از ابدیت پایدار سامان دهد. این پیکر همیشگی را که از روی شمار پیش می‌رود در وحدت بیافرید و همین است که آنرا زمان می‌دانند.

ملا اسماعیل در رساله ابطال زمان موهوم خود از قبسات میر عباراتی را نقل می‌کند که مورد ایراد آقا جمال بوده است که از جمله آنها این عبارت می‌باشد: «إن القول بالزّمان الموهوم علی ما ذکره المتکلمون من تکاذیب الوهم الظّلمانی و تلاعبیه، و تصاویر القریحة السوداویة و تخائیلها. أما اولاً، فلما تعرفت أنّه لا یتوهم فی الدّهر حدّ و حدّ، و تصرّم و تجدد و فوات و لحوق و امتداد و انقضاء، و تماد و سیلان، إذ ذلک من لوازم وجود الحركة و اتّصال التّغیر و تدریج الحصول شیئاً فشیئاً؛ و اذ کان کذلک، فکیف یتصوّر فی العدم الصّریح الساذج و الّیس الصّرف البات تمایز حدود و تلاحق احوال و تغایر أحوال و اختلاف اوقات، حتّی یتوهم التّمادی و السّیلان و التّهایة و اللّأنهایة».^(۳۰)

میرداماد در این فقره می‌گوید: اعتقاد متکلمان به زمان موهوم از امور وهمی و غیر واقعی است. بنابر نظریه او دهر محدود به هیچ حدی نیست و هیچ نوع تجدد و امتداد و سیلان در آن راه ندارد. البته باید گفت طرح این موارد مبتنی است بر وجود

عدم در دهر در حالی که همین موضوع مورد تنازع و اختلاف می باشد. میرداماد در دنبال این مطالب اظهار می دارد که تجدد و امتداد و سیلان از لوازم وجود حرکت و تغیر است و اگر چنین باشد چگونه در عدم صریح بسیط و لیس صرف تمایز حدود و اختلاف حالات و اوقات وجود پیدا می کند که از قبل آنها امتداد و سیلان و نهایت و لانهایت پدید آید!

متکلمان از طریق توهّمات خود در مورد حدوث عالم در بدو خلقت عدم موهومی را میان حق تعالی و عالم به صورت ازلی و ممتد به سوی ابد تصور کرده اند و متوجّه نبوده اند که میان گیتی و آفریننده آن نیستی است نه اینکه چنانکه متکلمان و برخی از حکماء گفته اند که پیش از آفرینش جهان امتداد موهومی داشته است. با توجه به اعتقاد طرفداران زمان موهوم و بررسی این نظریّه نتایج فاسدی از آن استنباط می گردد که پس از ذکر تعاریفی از زمان به پاره ای از آنها اشاره خواهیم کرد.

اکثر حکماء اسلامی به تبعیت از ارسطو زمان را مقدار حرکت دانسته اند و تنها در متعلق حرکت در این تعریف اختلاف نظر دارند. بعضی از جمله مشائیان زمان را مقدار حرکت دوری و مستدیر فلک اقصی دانسته اند چون حرکت مستقیم انقطاع پذیر است. بنابراین هر حادثی از حوادث یا اولین موجود حادث در عالم که وجودش مسبوق به عدم و مشمول به زمان است محتاج به علتی است. بنابراین بطلان تأخر معلول از علت تامه اگر علت هر حادثی، حادث باشد و مانند معلول مشمول زمان باشد در اثر آن تسلسل در علل لازم می آید؛ و در صورتی که اولین حادث معلول علتی قدیم باشد ارتباط معلول با چنین علتی مستلزم قدم حادث و حدوث قدیم گردد. زیرا اگر معلول حادث در وجود مقارن با علت قدیم و توأم با او

باشد، حادث قدیم گردد و اگر مبدأ قدیم مانند معلول حادث مشمول زمان و مسبوق به عدم گردد، قدیم حادث گردد. در هر صورت بنابر لزوم مقارنه معلول با علت یا باید معلول حادث در رتبه علت قدیم قرار گیرد یا باید علت قدیم تنزل پیدا کند و او نیز مسبوق به عدم گردد. پس با حرکت دوریه فلکیه که واسطه ربط حادث به قدیم است در هر حرکتی دو جنبه و دو حیث وجود دارد، یکی ثبات و دیگری جنبه تغیر و تبدیل. جنبه ثبات در افلاک حرکت توسطیه و جنبه تغیر حرکت قطعیه می باشد. جنبه ثبات حرکت به اعتبار ثبات و دوامش منتسب به علت قدیم و صادر از اوست و جنبه متغیر آن واسطه وجود حوادث و ارتباط آنها با قدیم است.

این شیوه‌ای که بیان شد طریقه اکثر مشائیان است که به هیئت بطلمیوسی معتقد بوده‌اند. ملاصدرا با نگرشی نو به مسئله، رفع اشکال ربط حادث به قدیم را از طریق حرکت جوهری بیان می‌دارد و می‌گوید چون بنابر قاعده سنخیت علت و معلول متغیر از ثابت پدید نمی‌آید. در حرکت جوهری دو جنبه است: جنبه ثبات و جنبه تغیر؛ جنبه ثبات صورت عقلی فلکی و جنبه تغیر تجدد ذاتی است. پس در حرکت جوهری جنبه ثبات به حق تعالی منتسب و جنبه تغیر سبب ربط حادث به قدیم می‌باشد.

حکمای طبیعی اختلاف حرکات را مربوط به شروع و ختم و اختلاف در سرعت و بطؤ دانسته‌اند. در عالم هستی بنابر نظر عقل یک حقیقتی است که هویت او با لذات مرکب از قبلیت و بعدیت است، پس باید در دار هستی حقیقتی تدریجی الوجود وجود داشته باشد تا تقدم و تأخر هر چیزی را به آن نسبت دهیم چون تقدم و تأخر در زمان ذاتی است، هر تقدم و تأخر در هر موجودی زمانمند به زمان مربوط و وابسته است پس موجودات زمانمند متأخر از زمان و مؤخر از حق تعالی خواهند

بود. به تعبیر ملاصدرا زمان مقدار حرکت ذاتی جوهری است و آن معلول عقل اول و عقل اول معلول مبدأ نخستین است. حرکت در حین عدم مقرون به قوه و یا امکان وجود است. حامل قوه ماده است و حدوث حرکت در ماده محتاج به علتی است که آن نیز مسبوق به عدم می باشد. برای طبیعت دو امتداد وجود دارد و دو مقدار؛ یکی مقدار تدریجی زمانی قابل قسمت به انقسام و همی به تقدم و تأخر زمانی و دیگر مقدار دفعی مکانی که قابل قسمت به تقدم و تأخر مکانی است. نسبت مقدار به امتداد نسبت میان متعین به مبهم است که در وجود متحدند و در ذهن متفاوت. زمان مقدار طبیعت متغیر و ذات متجدد به تجدّد ذاتی است. زمان به معنای موجود سیال همانند حرکت توسطه غیر قابل تقسیم می باشد و به ماضی و مستقبل و حال تجزیه نمی گردد.

میرداماد بر اساس نظریه حدوث دهری زمان را به سرمدی، دهری و مادی تقسیم می کند و سرمد را وعاء کون ارفع و وعاء دهر و دهر را وعاء زمان و زمان را وعاء متغیرات تدریجی و دفعی می داند پس همه زمانیات و حوادث زمانی بطور دفعی و بصورت کلی و مجمل در وعاء دهر موجود و حاضرند و در آن وعاء گذشته و حال و آینده نیست و اگر جز این باشد لازم می آید که دهر متجدد و متغیر گردد و لازمه تغیر امتداد و لازمه امتداد تغیر زمان است. در صورتی که امر ثابتی را به امر متغیری به معیت یا قبلیت نسبت دهیم زمان از یک سوی تحقق دارد و از سوی دیگر زمان لازم ندارد. و هرگاه امر ثابتی را به ثابتی به معیت نسبت دهیم از هیچ سوی زمان لازم ندارد. بنابراین میرداماد نسبت ثابت به ثابت را سرمد و نسبت ثابت به متغیر را دهر و نسبت متغیر به متغیر را زمان تعریف می کند.

بطور کلی دیدگاه متکلمان درباره زمان و همچنین مکان این است که آندو امری

موهوم و مقدر در وهم می باشند خواه عالم موجود باشد یا نباشد. پس زمان و مکان متحقق اند به تحقق وهمی. فاصله میان ذات حق و عالم را زمان متوهم گویند و آنرا وعاء عالم و عالم را حادث به حدوث زمانی می دانند. لازم به ذکر است که زمان موهوم از نظر متکلمان در عالم خارج وجود ندارد ولی منشاء انتزاع دارد و منشاء انتزاع آن قبل از وجود جهان عبارت است از بقاء و استمرار واجب متعال. زمان متوهم نه دارای وجود است و نه منشاء انتزاع دارد. زمان از نظر جمهور وجودش بدیهی ولی ماهیتش مجهول است یعنی معلوم الإتیة مجهول الماهیة می باشد. حکما عموماً زمان را امری موجود در خارج و از مقوله کم از نوع کم متصل غیرقارّ الذات دانسته که بر این اساس قائم به موضوع می باشد. قیام غیرقارّ به موضوع قارّ محال باشد، پس بایستی قائم به موضوع به واسطه عرض و هیئتی غیرقارّ باشد و هیئت غیرقارّ حرکت خواهد بود.

ملا اسماعیل خواجهوی با توجه به دلائل متکلمان و حکماء، نظر میرداماد را پذیرفته و علیه ایرادات **آقا جمال خوانساری** دلائلی را ذکر می کند. **آقا جمال** امتداد و انقضاء و امثال این معانی را فرع وجود حرکت نمی داند او می گوید چرا جایز نباشد که ما از استمرار وجود واجب امر ممتدی را بر سبیل تجدد و تقصی تصور و انتزاع کنیم؟ او معتقد است که ظاهر امر چنین است و استبعادی ندارد، زیرا ما حرکت قطیعه را از حرکت توسطیه انتزاع می کنیم و زمان را از آن سیال. ^(۳۱) **آقا جمال** زمان را مقدار حرکت نمی داند بلکه به تبعیت از **(ابو البرکات بغدادی)** زمان را مقدار امتداد وجود دانسته است ^(۳۲) نه مقدار حرکت زیرا حرکت پنج جزء دارد: مبدأ، منتها، مسافت، محرک، متحرک؛ و زمان هیچیک از این اجزاء را ندارد. **ملا اسماعیل** می گوید از آنجا که ماهیت زمان جز انقضاء و تجدد نیست

نمی‌تواند از وجود ثابت و ازلی و ابدی حق تعالی انتزاع شود زیرا بین امر متغیر و ثابت نسبیتی نیست. زمان قبل از وجود ماده تحقق ندارد پس چگونه می‌شود که از ذات خداوند ثابت انتزاع شود. غیر ممکن است که متغیر از ثابت انتزاع گردد زیرا فرض وجود هیچیک مستلزم وجود دیگری نیست. اما حرکت توسطیه گرچه امر قارّ و مستمری است از مبدأ مسافت تا منتهای آن ولی از نظر ذات قارّ است و به حسب عارض غیر قارّ می‌باشد و آقاجمال خوانساری تنها به یکی از دو جهت آن یعنی جهت ذاتی توجه کرده و از دیگر جهت که عارضی است غافل مانده است. خلاصه زمان غیر قارّ است و نمی‌تواند مقدار قارّ تلقی گردد و گرنه شیئی بدون مقدار تحقق پیدا می‌کند در حالی که زمان مقدار غیر قارّ است. هر امر غیر قارّی حرکت است و زمان مقدار حرکت است. هرگاه ثابت شد که زمان مقدار حرکت است هر جا که حرکت نباشد زمان هم نخواهد بود. بنابراین ثابت گردید که اتّصاف به امتداد و انقضاء فرع وجود حرکت است و در اینصورت زمان نمی‌تواند از استمرار وجود انتزاع گردد زیرا حقیقت وجود امری است بسیط. به عبارتی دیگر اگر زمان موهوم در نفس الامر تحقق داشته باشد واجب بالذات جزء اجزاء عالم می‌گردد و چون زمان جوهر قائم به ذات نیست نیاز به محلی دارد تا بدان قائم باشد و محلی برای آن نخواهد بود. حرکت نیز لزوماً دارای حامل است و حامل آن جز جسم نمی‌باشد. در صورتی که برای زمان تحقق وجود نداشته باشد به هیچوجه نمی‌تواند بدون تحقق مسمّی اسمی داشته باشد پس چرا آنرا زمان می‌خوانند، در نتیجه زمان عبارت خواهد بود از کم متصل الذات^(۳۳) غیر قارّ. بنابراین بطلان قول آقاجمال ظاهر می‌گردد. زیرا وجود بحث بسیط حق تعالی غیر ممکن است منشاء انتزاع زمان باشد، چون مقدار و امتداد تنها در مورد ماهیتی اطلاق می‌گردد که دارای اجزاء

باشد و حال آنکه حق تعالی که وجود محض و صرف الوجود است جزئی ندارد. از طرفی کسانی که قائل به تحقق زمان اند در راه صواب اند، زیرا ما در خارج ماضی و مستقبل (وضعی) داریم و کسی که ایراد بر این مدعا می گیرد با عقل سلیم خود در نزاع است، بلکه همانطور که قبلاً بیان شد اختلاف در ماهیت زمان است نه در وجود آن. همچنین آقا جمال خوانساری به تبع طرفداران زمان موهوم برای زمان اسم عدم محض و لیس بسیط را برگزید و آنرا یعنی عدم را وعاء عدم عالم قرار داد. چگونه می شود ما در عدم محض و لیس صرف حدود و احوال مختلف و متفاوت را لحاظ کنیم زیرا همانطور که میرداماد و تمام حکماء گفته اند: «إِذْ لَا اخْتِلَافَ فِي الْعَدَمِ»^(۳۴). بنابراین اگر عدم عالم در زمان موجود بوده باشد پس از این زمان متمایز نیست و تنها می تواند به صورت بالعرض متمایز باشد؛ و از این امر، قدیم دیگری جز واجب الوجود لازم می آید که بنابر نظر خود او چنین قدیمی وجود ندارد. از طرف دیگر اگر زمان در آن وعاء امری موجود و دارای اجزاء مختلفی باشد پس چرا آنرا زمان موهوم نامیده اند نه زمان موجود. بین خدا و جهان بعد مقداری نیست زیرا اگر آن موجود باشد جزء عالم است و گرنه نشانی از حقیقت ندارد و هیچیک نسبت به دیگری از حیث زمان قبلیت و بعدیت و معیت ندارد، زیرا زمان از حق تعالی و شروع خلقت منتفی و عالم حادث غیر زمانی خواهد بود. خداوند متعال در زمان و مکان نیست بلکه محیط به آندو می باشد چگونه انسان عاقل می گوید تمام عالم مسبوق به عدم زمانی و زمان عدمش نیز جزئی از اجزاء آن می باشد؟ اعتقاد به حدوث عالم نیازی به فرض زمان موهوم ندارد و همانطور که محقق نامی آقا حسین خوانساری گفته است، قول زمان موهوم نادرست است و بزرگان متکلمان چون خواجه طوسی آنرا نپذیرفته اند. «ان الزمان الموهوم الذی اثبتة الاشاعرة قبل وجود

العالم غير صحيح عند المحصلين من المتكلمين و منهم المحقق الطوسي -
رحمة الله عليه - كما يظهر من تصفح كلامهم»^(۳۵)

اینکه آقا جمال می گوید حدوث دهری هم زمان مشهور نیست و آن هم عدم است سخت در اشتباه است زیرا مقصور میرداماد از دهر امر موهومی و ذهنی نیست بلکه امر وجودی است منتها همانند زمان متجدد بالذات نیست. از طرفی اعتقاد به زمان موهوم منجر به فرض موجود قدیمی اضافه بر واجب الوجود می گردد که این بر خلاف دین و مذهب و شرایع و مخالف با روایات مأثوره است. البته باید گفت که برای اشاعره که معتقد به قدمای ثمانیه هستند تفاوت نمی کند که قدیم دیگری نیز بر این تعداد افزوده شود! با قبول حدوث دهری تقدم واجب الوجود بر عالم تقدم ذاتی می گردد نه زمانی یعنی عالم حادث به حدوث ذاتی و خداوند قدیم ذاتی خواهد بود. میرداماد بر اساس حدوث دهری جنبه ثبات را به سرمد و جنبه تغیر را به زمان نسبت می دهد.

ملا اسماعیل می گوید گرچه دلائل عقلی بر رد زمان موهوم کافی به نظر می رسد ولی از آنجا که مستشکل به روایاتی چند نیز متوسل شده است، هیچیک از این روایات زمان موهوم را تأیید نمی کنند بلکه همه این روایات دال بر تقدم ذاتی حق اند. برای نمونه در اصول کافی در باب صفات ذات روایت صحیحی از محمد بن مسلم از ابی جعفر علیه السلام آورده که گفته است شنیدم از آن حضرت که فرمود: «كان الله ولاشيئ غيره»^(۳۶) و در یکی از خطب نهج البلاغه آمده است که: «وإنه يعود سبحانه بعد فناء الدنيا وحده لاشيئ معه كما كان قبل ابتدائها كذا لك يكون بعد فنائها بلاوقت ولا مكان ولا حين ولا زمان عدمت عنه عند ذلك الأجل و الأوقات وزالت السّنون والساعات فلاشيئ الا الله الواحد القهار»^(۳۷) و سخن امام

محمد باقر (ع) در پاسخ به زرارہ بن اعین کہ گفت «أكان الله ولا شيء؟» (۳۸) فرمود بلی «كان ولا شيء» و همچنین سخن حضرت امام رضا (ع) تأییدی است بر این نظریہ یعنی تقدم ذاتی حق تعالی بر ماسوا:
 «إن الله تبارك وتعالى قديم والقدم صفة التي دلت العاقل على أنه لا شيء قبله و لا شيء معه في ديموميته». (۳۹)

در نتیجہ در ربط حادث بہ قدیم نیازی بہ نظریہ زمان موهوم نیست، زیرا این نظریہ نتایج فاسدی را بہ دنبال دارد کہ از جملہ آنها این است کہ اگر زمان موهوم در نفس الامر متحقق باشد و واجب نباشد پس از اجزاء خود عالم می گردد؛ یعنی فرع بر وجود عالم است و جوهر و قائم بالذات نیست و تابع امر دیگری است. و در صورتی کہ زمان موهوم تحقق در عالم خارج نداشته باشد اسم بدون مسمی خواهد بود. از دیگر نتایج فاسد این نظریہ انتزاع مقدار از ساحت قدس ربوبی است کہ منزہ از ہر نوع نشانہ حدوث است کہ حاصل این نظریہ حادث شدن قدیم یعنی واجب الوجود و قدیم شدن حادث یعنی زمان خواهد بود. قبول حدوث دہری منافاتی با شرع ندارد بلکہ وجود بحث و بسیط حق را از ہر شائبہ ای کہ آثار حدوث در آن باشد منزہ می دارد. و در نتیجہ اگر بقاء خداوند سرمدی منشاء انتزاع امتداد غیر فاذ گردد، لازمہ این سخن ہرج و مرج در جہان و انسداد باب ایمان خواهد بود.

«دکتر مہدی دہباشی»

یادداشت‌ها و پاورقیها

- ۱- شاگردان او از جمله ملاصدرا به خاطر جامعیت او در علوم زمان خود به او افتخار می‌کردند و لقب معلم ثالث را به او دادند.
- ۲- رک: روضات الجنّات، خوانساری، ج ۷، صص ۱۲۴-۱۲۶.
- ۳- میرداماد، کتاب القبسات، به اهتمام دکتر مهدی محقق، دکتر سید علی موسوی بهبهانی، پرفسور ایزوتسو، دکتر ابراهیم دیباجی، ۱۳۶۷ هجری شمسی، ص ۱۵۹.
- ۴- رک: التعليقات، ابن سینا، حقه و قدم له الدكتور عبدالرحمن بدوی، مرکز الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴، صص ۱۴۱-۱۴۲.
- ۵- رک: المطالب العالیه من العلم الإلهی، تالیف الامام فخرالدین رازی، تحقیق الدكتور احمد حجازی السّقا، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ هـ - ۱۹۸۷ م، صص ۸۹-۹۱.
- ۶- القبسات، صص ۱۸-۱۹.
- ۷- رک: شرح منظومه سبزواری، مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، ۱۳۷۵، صص ۲۱۲-۲۱۳.
- ۸- القبسات، ص ۴.
- ۹- همان منبع، ص ۶.
- ۱۰- همان منبع، ص ۷.
- ۱۱- همان منبع، صص ۱۷-۱۸.
- ۱۲- همان منبع، ص ۲۲.
- ۱۳- همان منبع، ص ۱۰۵.
- ۱۴- همان منبع، صص ۱۶-۱۷.
- ۱۵- سوره انسان، آیه ۱.

- ۱۶- سوره مریم، آیه ۹.
- ۱۷- رک: التوحید شیخ صدوق، سید هاشم حسینی طهرانی، قم مؤسسه نشر اسلامی.
- ۱۸- رک: عیون اخبار الرضا(ع)، سید مهدی حسینی الجوردی، قم، نشر رضا مشهدی، ۱۳۶۳ ش.
- ۱۹- رک: التوحید، مروی از امام کاظم (ع).
- ۲۰- القبسات، ص ۱۴۳.
- ۲۱- این رساله موسوم به: «ابطال الزمان الموهوم» در ردّ بر محقق خوانساری است. ملا اسماعیل در این رساله ایرادات محقق خوانساری، آقا جمال، را رد نموده و از نظریه حدوث دهری میرداماد طرفداری کرده است. سخنان ملا اسماعیل در این ردّیه بسیار مستدل و مدّلل می باشد. اصل رساله در جلد چهارم: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، تالیف سید جلال الدین آشتیانی، سلسه انتشارات انجمن فلسفه، چاپخانه دانشگاه مشهد، ۱۳۵۷ هـ.ش، در صفحات ۲۹۱-۲۳۹ آمده است.
- ۲۲- رک: جامع الاسرار و منبع الانوار، شیخ سید حیدر آملی، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۴۷، ص ۵۶؛ القبسات، ص ۳۰.
- ۲۳- رک: کتاب القبسات، محمد بن محمد یدعی باقر الداماد الحسینی «میرداماد»، صص ۳-۱۲۰.
- ۲۴- همان منبع.
- ۲۵- ملا اسماعیل بن محمد حسین بن محمد رضا بن علاء الدین محمد مازندرانی اصفهانی معروف به ملا اسماعیل خواجه‌ویی، حکیم متأله، جامع محقق متکلم زاهد

عابد مستجاب الدعوة از مفاخر علمی و دینی در قرن ۱۲ می‌زیست و به سال ۱۱۷۳ هـ ق فوت کرد. وی متجاوز از ۱۵۰ مجلد کتاب و رساله نوشته است که همراه با تحقیقاتی متین می‌باشد، و بسیاری از بزرگان علم و حکمت در قرن ۱۲ از شاگردان بی‌واسطه یا با واسطه او بوده‌اند. رک: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، جلد چهارم، صص ۲۳۵-۲۳۷.

۲۶- خواجه‌نوی، ملا اسماعیل، ابطال الزمان الموهوم، ص ۲۶۸.

۲۷- رک: القبسات، ص ۲۸؛ کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه جلد اول - قسمت اول، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، ص ۲۴۳.

۲۸- رک: شرح المصطلحات الفلسفية، اعداد قسم الفلسفة فی مجمع البحوث الاسلامیه، مؤسسه الطبع و النشر فی الآستانة الرضویة المقدسة، ۱۴۱۴ هـ صص ۱۵۲-۱۵۳؛ المطالب العالیه، ج ۵، الامام فخرالدین رازی، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ هـ صص ۵۱-۵۲.

۲۹- رک: القبسات، صص ۲۷-۲۹؛ کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه جلد اول، قسمت دوم، صص ۴۳۸-۴۳۹؛ متفکران یونانی، تالیف تئودور گمپرتس، جلد سوم، ترجمه محمد حسن لطفی، خوارزمی، ۱۳۷۵، تهران، ص ۱۳۴۳.

۳۰- القبسات، ص ۳۱-۳۲.

۳۱- رساله ابطال الزمان الموهوم، ص ۲۴۰.

۳۲- رازی، الامام فخرالدین، المطالب العالیه، ج ۵، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ هـ ص ۵۱.

۳۳- رساله ابطال الزمان الموهوم، ص ۲۴۴.

- ۳۴- همان منبع، ص ۲۴۹؛ القبسات، ص ۳۱.
- ۳۵- همان منبع، ص ۲۶۸.
- ۳۶- الكليني الرازي، محمد بن يعقوب بن اسحاق، اصول کافی، انتشارات علميه اسلاميه، الجزء الاول، كتاب التوحيد، ص ۱۲۲.
- ۳۷- نهج البلاغه، فيض الاسلام، چاپ آفتاب، تهران، ۱۳۲۶ ش، ص ۷۴۲.
- ۳۸- اصول کافی، ص ۱۲۲.
- ۳۹- عيون اخبار الرضا، ج ۱، ۱۳۷۷، ص ۱۴۵.

بسم الله الرحمن الرحيم

تبارك الذي كان ولم يكن معه شيء ثم شاء فأنشأ الأشياء وابتدعها
على ما شاء كيف شاء، كما شاء، والصّلوة والسلام على سيّد الانبياء و
خاتم الأوصياء والطّاهرين من الإئمة الأمناء.

٣

أمّا بعد: فهذه مرآة الأزمان بها ينكشف ما اشتبه من أمر الزّمان
الموهوم على بعض الأعيان، سقاك الله و إيانا من رحيق التّحقيق أنّه
ولّى التّوفيق. إنّ حدوث ما سوى الله سبحانه من الموجودات بقضّها و
قضيضها ممّا اتّفقت عليه كلمة الأنبياء وأوصيائهم صلوات الله وسلامه
عليهم أجمعين، وأنّ عقد عليه اجماع من تلاهم من الملّيين كاليهود و
النّصارى والمسلمين و وافقهم على ذلك أساطين الحكمة وقدماء
المتفلسفين ولم يكن إلاّ بعض المجوس و شر ذمة منهم على ما في
كلامهم من التناقض والتنافر وما عليه من مخائل قبول التّأويل.

٩

ولأخلاف بينهم في تقدم عدم العالم بما فيه من الجواهر والاعراض
على وجوده تقدّما واقعياً، وسبق عدم أوّل حادث على وجوده المتأخّر
عن ذلك عدم سبقا حقيقياً على وجه الانفصال عن وجوده تعالى، و
تخلّفه عنه بحيث يتأتّى أن يقال: كان الله ولم يكن معه شيء.

١٥

وأمّا اضطربت الأفهام في تعيين المراد بهذا السّبق لأنّه يحتمل
بحسب بادى النّظر أن يراد به التّقدم الذاتى على ما أثبتته المتكلّمون
قسماً برأسه سوى الخمسة المشهورة في سبق عدم الحادث على
وجوده. وجعلوا منه تقدّم بعض أجزاء زمان على بعض بذواتها و
جوّزوا تقدّم عدم الزّمان على وجوده سبقاً يستحيل معه اجتماع

١٨

المتقدّم مع المتأخّر من غير أن يكون مع عدم الزّمان زمان، أو على ما
يعتبر في تقدّم عدم الممكن بحسب صرافة ذاته، وبالنّظر الى ماهيّته
على وجوده المعبر عنه بالحدوث الذاتى بمعنى المسبوقيّة بالعدم على
مصطلح القدماء. ٣

وقد يجوز أن يكون عدم الأزلّى للعالم له تقدّم بالذات على وجوده
فيكون عدمه الأزلّى ممّا يتوقف عليه وجوده، فلا بدّ أن يكون وجود
العالم حادثاً. وربّما قيل أنّه يشبه التقدّم بالذات بمعنى أن عدم يكون
متحقّقاً مع المتقدّم فالعدم يكون ما مع المتقدّم بالذات. وبهذا الاعتبار
اطلق عليه المتقدّم ويجوز أن يفسّر بالتقدّم الزّمانى لاستحالة اجتماع
السابق مع المسبوق. ٩

أمّا على اعتبار الزّمان الوهمى الذى لا يمكن تقديره إلاّ بمحض
التّوهم. ولهذا سمّاه بعضهم تقدّماً شبيهاً بالتقدم الزّمانى. وقال مجرد
ذلك الزّمان الموجود وملاحظة تناهيه كافٍ لانتزاع الوهم. وحكم
العقل بهذه القبليّة كما يعلم من تناهى البعد المكانى أن وراءه عدم
صرف. ويحكم بمؤونة الوهم أن لهذا عدم المحض فوقيّة ما على
المكان والمكانيّات. ١٢

وأمّا باعتبار الوقت التّقديرى على ما فى مجمع البيان وغيره وهو
راجع الى ما قبله أو ما بعده. ومن فسّره بالزّمان المفروض قبل وجود
العالم ثم أنكر تقدّره وتكمّمه ليؤول الى الحدوث الدهريّ فقد أخطأ.
وأمّا على الزّمان المنتزع من استمرار وجود الواجب جلّ شأنه كما
اختاره غير واحد من مشاهير اصحابنا وهو الذى نصره الفاضل المحقّق ٢١

جمال الملة و الحق و الدين فيما علّقه على الحواشى الخفريّة تبعاً لما بيّنه
والده قدس الله روحهما الشّريف فى تعليقاته على التجريد و خواشيه على
الاشارات و غيرها من كون الزّمان مطلقاً امراً اعتبارياً منتزِعاً من بقاء ٣
الأشياء بدون توقف على الحركة و من غير افتقار إلى اختلاف النسب و
تفاوت الاحوال و ارتضاءً بما اطبق عليه المحققون من المتكلمين من
انّ الزّمان استمرار منتزع من بقاءه تعالى كما قيل. و بهذا صحّ ٤
الحدوث و أبطل نحو التعبير بالتّقدم الشبيه بالزّمانى المبتنى على الزّمان
المخترع الذّي لا منشأ له بأنّه يرجع الى القول بالتّقدم لانّتفاء السّبق
حقيقة بل بمحض التّوهم و زيف التّفسير بالتّقدم الذاتى على بعض ٥
الوجوه و ما يجرى مجراه حيث قال: التّحقيق أنّه لا محصل له اذ لا نجد
له معنى معقولا سوى الخمسة.

بل الظنّ أنّه تقدّم بالزّمان فإنّ ذلك التّقدم اذا عرض لغير الزّمان كان ١٢
بواسطة زمان مغاير للسّابق والمسبوق، و اذا عرض لأجزاء الزّمان لم
يحتج إلى زمان مغاير لهما. قال و حينئذ فعدم الزّمان يجب أن يكون فى
زمان لكن يكفى فيه الزّمان الموهوم. ١٥

و من هنا يعلم أنّ غرض من اعتبار التّقدم بالذات من المتكلمين
اثبات الحدوث الزّمانى ايضاً كما افاده طالب ثراه، الا أنّ منهم من صرح
بعدم اشتراط الزّمان فيه و انّ اعتبار الزّمان و تقدير الأوقات مبنى على ١٨
التنزل و الإستظهار. و فى الحواشى الجليلية على العدة انّ
الحدوث الزّمانى للعالم بمعنى تجدّده بعد مضيّ إستمرار و امتداد منتزع
من بقاءه تعالى و أزليّته من ضروريات دين الاسلام و لاسيّما مذهب ٢١

- الامامية وهو المتنازع فيه بين الملتين وغيرهم كما يظهر لمن يتصفح
 ٣ حفظ مذهب الفلاسفة في ان الزمان كائن في الأعيان ولا يمكن أن
 يكون انتزاعياً ونحوه باز تكاب ان العالم حادث بالحدوث الدهري
 جرأة على الله ورسوله واهل بيته عليهم السلام، انتهى ما اردنا ايراده
 ٤ من هذا الكلام.
- و زعم بعض السادة من الافاضل ان النزاع لم يقع في الحدوث
 الذاتي ولا الزماني والمتنازع فيه هو الحدوث الدهري، وفسره
 ٩ بمسبوقية الوجود بالعدم المحض مسبوقية انفكاكية غير متكتمة، و
 صرح بأنه سبق غير ذاتي ونفي كونه تقدماً زمانياً. لان الحدوث الزماني
 على اصطلاح الفلاسفة يقتضي الزمان المتوقف على الحركة المستلزم
 ١٢ لقدم الجسم مع ان تثليث انواع الحدوث على هذا الوجه خلاف
 المشهور. وهذا السبق يغير ما عهد للتقدم من الأقسام في الفلسفة و
 الكلام فليرض بالحدوث الزماني وليكتف فيه بالزمان الموهوم ان
 ١٥ افتقراليه ولا يناقش في الأسماء على ما نبه عليه شريكه في سادسة
 الهيئات الشفاء. غاية الامر أن يعتبر فيه التجوز والتشبيه كما جوزه بعض
 من انتسب اليه كما مرحتي لايحتاج الى اعتبار الحدوث الدهري و
 ١٨ تجسم مؤنة اعتبارهم التقدم السرمدي المختص به تعالى والتأخر
 الدهري للعالم مضائقه والتزام نفي التقدم والتأخر فيما بين عدم العالم
 ووجوده لوقوع وجود المجعولات قاطبة على تقدير استيعاب
 ٢١ الحدوث الدهري اياها في وعاء الثبات الذي هو الدهر بدلاً عن العدم

الصريح و واقعاً في حيزه لا في حد منماز عن حدّه فلا يتصور هناك امتداد و تسابق و تلاحق بحسب حدّين على ما صرح به.

- ٣ فلا يسبق الوجود من حيث هو في الدهر وجود حادث و لا عدم في الحقيقة وإن وصفه بالسبق مما شاة أو تجوزاً أو بمقتضى القريحة. لأنه لا خفاء في أنّ أزليّة هذا عدم و حدوث وجود العالم حقيقة لا يتعرّى عن السبق و اللّحوق بحسب الواقع الغارضين لما يلزم ذلك من الإمتداد ٤ الأزليّ القائل للزيادة و النقصان. و لا يقدح فيه انتفاء هذا الزمان اذ لا يشكّ ذو مسكه في أنّ الساعة الى الأبد أكثر من الغداليه مع كونهما معدومين كما لا شبهة في أنّ اليوم الى الأزل اقل من الغد اليه الى غير ذلك من الأحكام القطعية التي لا يكاد يوجد مثلها في الوهميات، بخلاف ما ادّعاه من ان حدّ عدم الصريح السابق في الدهر لا يكون منمازاً في التوهم عن حدّ الوجود الحادث من بعد. ١٢

- بل أنّه يبطل عقد السلب الدهريّ و يقع في حيزه عقدا لايجاب الثابت الدهريّ، اذ ليس يجرى في الدهر توهم الإمتداد و الإنقسام اصلاً. ١٥ فإنّه مع قطع النظر عما فيه من المناقضة و المنافرة بالانتساب الى الكاذيب الاوهام أليق و أولى و بالانخراط في سلك اغاليطها أحق و أخرى. لكنّه أنكره و بالغ في نفيه فقال في قبساته: أنّ المتكلّفين لما لا يعينهم المسمون بالمتكلّمين، او عنى بهم المعتزلة و الأشاعرة، تحاملت ١٨ اوهاهم في سبيل حدوث العالم على أنّ بين الباريء الحق و أوّل العالم عدما موهوماً أزليّاً سيّلاً ممتداً تماديه الوهمي في جهة الأزل لا الى نهاية و منتها في جهة الأبد عند حدوث اول العالم و لا يستشعرون أنّ ٢١

ذلك من تكاذيب الوهم الظلمانيّ و تلاعبه و تصاوير القرينة
السوداوية و تخايلها.

- ٣ أما أولاً فلما تعرفت أنّه لا يتوهم في الدهر حدّ و حدّ و تصرّم و تجدد
و فوات و لحوق و امتداد و انقضاء و تمادّ و سيلان إذ ذلك من لوازم
الحركة و اتّصال التغيّر و تدريج الحُصُول شيئاً فشيئاً. و إذ كان كذلك
٦ فكيف يتصوّر في العدم الصّريح السّاذج و اللّيس الباتّ تمايز حدود و
تلاحق أحوال و تغاير أحيان و اختلاف اوقات حتى يتوهم التّمادى و
السّيلان و النّهاية و اللّانهاية وردّه الفاضل المحقّق طاب ثراه في تلك
٩ الحواشى بأنّ لا نسلم انّ الإِتّصاف بالإمتداد و الإنقضاء و أمثاله فرع
وجوّد الحركة لم لا يجوز أن ينتزع من استمرار و جوب الواجب امر
ممتدّ على سبيل التّجدد و التقضى. بل الظنّ أنّه كذلك و لاستبعاد فيه
١٢ كيف و أنّهم يقولون الحركة القطعيّة تنتزع من الحركة التّوسيطيّة و الزّمان
ينتزع من الآن السّيّال فكما جاز انتزاع الأمر الممتدّ المتجدّد المتقضى
من الأمر الشّخصيّ الذّي لا امتداد فيه و لا انقسام و لا تجدد و لا انقضاء.
١٥ فكذاك يجوز هيئنا بلا تفرقة اصلاً و من هذا ظهر فساد ما ذكره بعض
المحشّين في ابطاله من أنّه اذا كان امراً موهوماً كان له منشأ انتزاع.
فننقل الكلام اليه فهو إمّا واجبٌ أو ممكن لا جايّز أن يكون واجب
١٨ الوجود فيكون ممكن الوجود فيلزم وجود قديم سوى الله تعالى لأنّنا
نختار أنّه ينتزع من الواجب و لأدليل على ابطاله و هو لم يذكر
الاالدّعوى. و قد يجاب عنه بأنّ حاصله منع كون الزّمان مقدار الحركة
٢١ بتجويز كونه مقدار البقاء. و هذا بعينه ما ذكره ابو البركات البغداديّ بقوله

ما يكون في الزمان لا يتصور بقاءه الا في زمان مستمر وما لا يكون فيه
كالواجب و المجرّدات الغير الزمانيّة، لابد وان يكون لبقائه مقدار
من الزمان فالزمان مقدار لبقاء الوجود واستمراره. وهذا مع انه غير
مطابق لدعواه لدلالته على كون الزمان مقدارا لبقاء. وهو كما سيأتي
إدعى انه مقدار الوجود يرد عليه أن المعقول من البقاء هو استمرار
الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني فيكون متوقفا عليه فلو كان
الزمان مقدارا له لتوقف عليه ولزم منه الدور.

و على هذا فلا بد في صحيح بقاء الواجب من القول بالزمان
التقديري كما سيأتي، او القول بأن بقاءه تعالى عبارة عن عدم عروض
عوارض الزوال عليه. وليس المراد به استمرار وجوده المقارن للزمان
لتعاليه عن الزمان، لأنه كان ولم يكن معه شيء. ولذا فسرّوا الباقي من
اسمائه تعالى بما لا سبيل للفناء عليه. ثم أنت خبير بان هذا الامر الممتد
المتجدد المتقضى الذي ليست له مهية غير اتصال الانقضاء والتجدد و
عدم الاستقرار لا يمكن انتزاعه الا ممّا يختلف نسبته الى الأمور
الخارجة وقبل وجود العالم الجسماني لا موجود سوى الله تعالى.

و على فرض وجود العقول و تقدّمه عليه لا تختلف نسبتة تعالى اليها
ولا نسبة بعضها إلى بعض لانها نسبة الثابت الى الثابت. فكيف يمكن ان
ينتزع من ذات الله الموصوف بالاستمرار والاستقرار ما له مقدار
موصوف بالتجدد و عدم الاستقرار.

و أمّا انتزاع الحركة القطعية من الحركة التوسّطية، فلانها وان كانت
من حيث ذاتها أمرا شخصيا مستمرا غير ممتد ولا منقسم ولا متجدد إلا

- أَنَّهَا يلزمها اختلاف النسب بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة
فلها جهتا إستمرار ذاتيّ و سيلان مسافى . فبواسطة استمرارها في ذاتها
٣ و سيلانها بالاضافة الى تلك الحدود تفعل في الخيال امرا ممتداً غير قارّ
يطلق عليه الحركة بمعنى القطع . فهذا هو المنشأ لانتزاعها منها فالفرق
واضح و لعلّه نظر الى احدى جهتيها الذاتيّة و غفل عن جهتها الأخرى
٦ الغارضيّة . ولم يدرك أنّ منشأ الانتزاع أنّما هو مجموع الجهتين جميعاً .
و كذا الكلام في الآن السيّال فإنّه مع استمراره و بقاءه بشخصه
كالحركة بمعنى التوسّط و السيلان و اختلاف نسبة يمكن بذلك أن ينتزع
٩ منه امر ممتدّ متجدّد متقضّ مطابق للحركة بمعنى القطع . فانّ الزّمان
بمعنى الإمتداد امر يرتسم في الخيال من الآن السيّال الذي هو موجود
في الخارج بسبب عدم استقراره و ارتسامه على سبيل التدرّج كالخطّ
١٢ المرتسم من القطرة النازلة و الشعلة الجوّالة .
و هذا بخلاف وجود الواجب فانّ له مجرد بقاء من دون اختلاف
نسبة الى الأمور الخارجة لعدمها قبل وجود العالم و فرضها قبله يجعل
١٥ ما له وجود نفس امرى أمراً اعتبارياً فرضياً . و هو خلاف ما ذهب اليه
المورد و سيأتى فلا يمكن أن ينتزع من مجرد ذات الواجب بملاحظة
بقائه ما له مقدار ممتدّ متجدّد متقضّ في نفس الامر . لأنّ المتغيّر غير
١٨ ممكن الانتزاع من الثابت لعدم امكان ادراك احدهما من الآخر .
و بالجملة ، الزّمان غير قارّ فلا يكون مقداراً لقارّ و الّلتحقّق الشّيء
بدون مقداره فهو مقدار لغير قارّ و كلّ امر غير قارّ فهو الحركة فالزّمان
٢١ مقدارها كما حقّقه سيّد المحقّقين . و اذا ثبت أنّ الزّمان مقدار الحركة

فحيث لأحرّكة فلا زمان وبذلك يثبت أنّ الاتّصاف بالامتداد والإِنقضاء
وامثاله فرع وجود الحركة وأنّه لا يجوز انتزاعه من استمرار الوجود.

فتلخيص الكلام في هذا المقام أنّ الزّمان الموهوم ان كان له تحقّق ٣
في نفس الامر وليس بواجب بالذّات فيكون داخلاً في اجزاء العالم و
ليس بجوهر قائم بذاته فلا بدّ له من محلّ يقوم به ولا يتصوّر له محلّ الآ
الحركة الحافظة له والحركة لأبدّ لها من حامل ولا حامل لها غير الجسم ٤
وإن لم يكن له تحقّق فليس له الآ اسم من دون تحقّق المسمّى فلا ي
وجه يسمونه بالزمان وهو عبارة عن كمّ متّصل الذّات غير قارّ.

وبما قرّرناه ظهراً ما ذكره بعض المحشّين في ابطاله كلام حقّ ٩
لأغبار عليه ولا فساد فيه اصلاً. وأنما الفساد في كلام من نسب إلى
كلامه الفساد. وأنما لم يذكر على الشق الاول دليلاً لبدهته وظهوره فإنّ
انتزاع أمر من أمر لا بدّ له من منشأ يصلح لذلك إلّا يرى أنّهم اذا لأقوا ١٢
زيداً مثلاً وكان شجاعاً يقولون لقيني منه أسد ولا يقولون ذلك إذا كان
جبناً إلّا على سبيل التّهكم، اذ معنى الانتزاع يرجع الى ادراك أمر من
آخر بضرب من التحليل كما إذا حاولنا اخذ الوجود من المهيّة وادركناه ١٥
بوجه من الوجوه الغارضة له كمنشأيته إلّا ثار كان الوجود منتزعا منها.
فلا يصحّ انتزاع البرودة من النّار والفضيلة من الحمار والبصيرة
من الجدار وذلك امر لا يخفى على ذوى البصّار. ١٨

وبذلك يظهر فساد قوله لأنّا نختار أنّه ينتزع من الواجب تعالى لأنّ
وجوده لا يمكن أن يكون منشأً لانتزاعه منه إذ المقدار والامتداد
لا يكون إلّا لما له اجزاء مترتبة قارّة او غير قارّة. وهذا امر ضروريّ فإنّ ٢١

٣ ما لا يكون له اجزاء كيف يمكن أن يكون له مقدار والوجود بما هو وجود لاجزاء له بل هو بسيط، بل لو توهم ذلك لتوهم لبقائه وقد تعرفت بما فيه من لزوم الدور.

٦ وبما فصلناه ظهر أن ما جعله أمراً ظاهراً ونفى عنه الاستبعاد هو أمر ممتنع كما لا يخفى على من أمعن النظر. واجاد وأن ما استشهد له هو شاهد عليه فنا زاد بذلك الا تكثير السواد ومنه يظهر ايضاً صدق قول المستدل، القول بالزمان الموهوم من تكاذيب الوهم الظلماني وتلاعيه وتضاوير القريحة السودائية [السوداويه] وتخائيلها ونعم ما قال:

٩ اذا قالت حذام فصدّقوها فانّ القول ما قالت حذام.

هذا واعلم انّ القائلين بوجود الزمان وهو الحق لا ناعلم بالضرورة أن في الخارج وقتاً ما ماضيا ومستقبلا والمنازع مكابر مقتضى عقله فلا يستحق الجواب. اختلفوا في ماهيته، فزعم قوم منهم انه جوهر ليس بجسم ولا جسماني واجب بذاته، ومنهم من زعم انه المعدل، وقال آخرون انه حركته وزعم ابوالبركات انه مقدار الوجود وذهب أرسطاطا ليس الى انه مقدار الحركة واختاره المتأخرون وهو الحق.

١٥ أقول من البين الواضح أن كلام صريح المحقق المورد طاب ثراه منع ما تمسك به المستدل من توقف الإلتصاف بالإمتداد والانتضاء وامثال ذلك على وجود الحركة نظرا الى عدم ثبوته فانه مبني على أن الزمان لا بد فيه من قبلية وبعديّة ولا يكون قبل وبعد إذا لم يحدث أمر فأمر كما في الشفاء وهو غير ذال على ذلك. اذ لأنسلم انه لا يكون زمان بدون قبلية وبعديّة في معروضه مع قطع النظر عما يعرضه من الزمان، كما

لانسلم انه لا يكون قبل و بعد اذا لم يحدث أمر فأمر يكون هو معروض
القبل و البعد. و انما القدر الضروري أن الزمان لأبد فيه من قبلية و بعدية
في الجملة و بين اجزائه. فإذا لم يكن قبلية و بعدية اصلاً لا يكون زمان.
فانه إذا عرض لاستمرار السكون أو الوجود يكون غير قارّ يتجدد و
يتقضى على التدرّج فيكون فيه قبل و بعد لأمحالة و لأبد في القبل
والبعد من حدوث امر فأمر في الجملة.

و ذلك انما هو في اجزاء الزمان المفروض فانها تحدث أمراً فأمرأ
فيكون بعضها قبل و بعضها بعد و ان لم يكن معروضها كذلك إلا بهذا
الإعتبار. وقد نبّه على ذلك المحقق في تعليقاته عليه و قال: لا يبعد أن
يعرض الزمان باعتبار استمرار السكون ايضاً بل استمرار وجود كل
شيء فانه اذا استمرّ يجد له العقل مقداراً غير قارّ يتقدّر به و ينطبق عليه
بحيث يقع نصفه في نصفه و هكذا. و ما هو الاّ الزمان و ممّا أفاد والده
المدقق انه لا يبعد أن يقال أن الجسم و حركته او سكونه ايضاً لا مدخل
له في ارتسام الزمان، بل انما ينتزع من بقاء الأشياء سواء كان جسماً أو
غيره. و استشهد بانّا اذا فرضنا انساناً في ابتداء وجوده سليم العقل فاقد
الحواسّ بحيث لا يشعر بحركة و اختلاف احوال من خارج فلا شك انه
يجد من نفسه حين بقاءه أمراً ممتداً و انكاره كانه مكابرة، انتهى موضع
الحاجة من كلامه.

و فيه اشارة الى عدم توقّفه على اختلاف الأحوال ايضاً كما ينبّه على
فساد ما يقال من ان الذاهل عن الحركة ذاهل عن الزمان، كاصحاب الكهف
مع انهم كانوا ذاهل عن وجودهم و بقائهم قطعاً فلا تغفل. و نسب في بحار

الأنوار الى المتكلمين أنهم قالوا: أنا نصح ربط الحادث بالقديم بالزمان
 وكونه مقدار حركة الفلك مسلم، بل نعلم بديهية أنه اذا لم يتحرك الفلك
 ٣ مثلاً اصلاً يتوهم هذا الامتداد المسمى بالزمان. والقول بأنه لعله من
 بديهية الوهم لا يصغى اليه ولا يلزم القدم لكونه أمراً اعتبارياً انتزاعياً و
 ادلة وجوده مدخولة وليس وهمياً محضاً. ومثل هذا الوهمي يصح أن
 ٤ يكون منشأً للامور الموجودة في الخارج لأبأن يكون فاعلاً لها بل
 دخيلاً فيها، انتهى ما حكاه روح الله روحه عنهم ونصره وارتضاه.
 فليكن على ذكر منك ينفعك والمجيب في صدر كلامه صرح بأن
 ٩ حاصل ما أورده، طالب ثراه، منع مقدّمة لم يدعها المستدل، وهي كون
 الزمان مقدار الحركة مع أنه لإشغاره به في الكلام ولا يرتبط بالمقام اذ
 المانع من توقفه على الحركة لا يأتي عن تقدّر الحركات به وما استشعر
 ١٢ به أخيراً من أنها مبني لإثبات المقدّمة الممنوعة ينبيء عن الاضطراب.
 وكيف كان فتصدى لإثباتها على وجه يبتنى عليه اثبات تلك المقدّمة
 بأن الزمان غير قارّ فلا يكون مقدّاراً لقارّ والالتحقّق الشيء بدون
 ١٥ مقداره فهو مقدار لغير قارّ وكلّ امر غير قارّ فهو الحركة فالزمان
 مقدارها.

١٨ و أنت تعلم انّ الزمان الموجود في الذهن ليس غير قارّ الذات فان
 الزمان المنطبق على الحركة القطعية وان كان قد يحدث شيئاً فشيئاً،
 لكن اجزاء مجتمعة حال البقاء. ولذلك يرسم الخط من القطرة و
 الدائرة من الشعلة والزمان المنتزع من استمرار وجود الواجب، جلّ
 ٢١ شأنه، ونحوه المتقدّم على وجود العالم لا يكون غير قارّ من حيث

- الحدوث ايضاً، لانه امرٌ اعتباري يوجد في الذهن عند انتزاعه من غير
تدرّيج بخلاف المطابق لتلك الحركة و المنتزع من السكون او الوجود
لانه قد يحدث تدريجاً عند مشاهدة حركة توسّطية و ما ينحو نحوها. ٣
- و على هذا فإن أراد بالزّمان ما يتناول الموهوم منه على ما هو مورد
النّزاع، فقله الزّمان غير قارّ ممنوع لانّ المراد به غير القارّ حدوثاً و
بقاءً بحسب الوجود الخارجيّ كما هو المتبادر المتعارف المناسب ٤
- لساير المقدّمات و في القبسات أنّ المرتسم من الزّمان الممتدّ و الحركة
المتصلّة في لوح الذّهن بما هو تدريجيّ الحدوث مع كونه قارّاً لبقاء
في الذّهن لا يصحّ ان يعدّ ممّا ليس هو بقارّ الذات البتّة، و غير القارّ ٩
- بحسب حدوثه ذهنياً دون بقائه يكون مقداراً لمثله كالزّمان الممتدّ
المقدار للحركة بمعنى القطع فيقدر القارّ غيره بوجه ما من دون لزوم
تحقّق الشّيء بدون مقداره. و إن أريد به غيره فلا يجد به نفعاً اصلاً و ان ١٢
- لم يمنع لانه خروج عن موضع البحث و خلط بين المتنازع فيه و غيره.
فإن قيل أنّه غير قارّ في الجملة فلا يقدر الاّ غير مستقرّ مثله توجه
عليه إنّنا لانسلّم أنّ الإستمرار ليس كذلك فيجوز تقديره به و دعوى ١٥
- خلافه مكابرة و البناء على وجوه الزّمان مضادة.
- و اعلم أنّه لم يتعرّض لاثبات كونه مقداراً و بيان أنّه عرض و من منع
كونه مقدار الحركة كما فهمه، لا يسلمّ ذلك فإنّ عرضيّته معلّلة بتقوّمه ١٨
- بالحركة و كيف يكون الوجود الذّهنيّ الانتزاعيّ مقداراً، مع أنّ التّقدير
و التّكمّم من الصّفات الانضماميّة و الاعراض الخارجيّة عنده و ما من
شانه الوجود العينيّ لا يمكن الاتّصاف به على نحو الاتّصاف الخارجيّ ٢١

بدون وجوده في الاعدان. اللهم الا ان يكون العرض اثبات ان الزمان
الموجود مقدار كما في الهداية. فان هذه الحجة مأخوذة منها وإنما
احتج بها فيها بعد اثبات إنية الزمان بمعنى انه ههنا إمكان متقدر غير
ثابت أو يلتزم أن ذلك وجود بنفسه لأبصورته وهو يحذو حذو الوجود
في العين على ما يقال في مكيال الحركة القطعية وهو كما ترى فأين
الثريا من الثرى. ٦

وقد صرح بعضهم بأنه ليس مقداراً حقيقة وقطع المحقق الدواني بأن
عد الزمان من أول الأمر من اقسام الكم على سبيل المساواة كالعدد. و
حينئذ يجوز أن يكون قائماً بشيء قار كما تقوم الحركة بالجسم أو
منتزعا من أمر قار، كما ينتزع الزمان من الآن. ولا يلزم تحقق الشيء
بدون مقداره على أنه لا مانع من تحقق الشيء بدون مقداره المتجدد
المتقضى بحسب استمرار ذلك الشيء. وهل الكلام الآفیه وجزم الفاضل
القوشجي بأن دعوى الضرورة فيه فاسد كهذا الاستدلال. فان الجسم
المتحرك بالحركة الكمية بالنمو والتخلخل يعرضه الكم الغير القار و
يبقى الجسم ذو المقدار بدون مقداره وليس الكم ذا افراد إنية بالفعل
يتلبس ذو الحركة حالها في كل آن بواحد منها قار في حد نفسه، اذ
لا تعاقب للانات، وإنما بوجود الفرد الزماني التدريجي له عند انتهائها.
ثم الكلية التي ادعاها ولم يبينها مع انتقاضها بالزمان وغيره
من الأعراض الغير القارة وتناقضها للحكم بكون الزمان غير قار
ممنوعة وابتناؤها على ما ذهب اليه شيخ الاشراق من انحصار غير القار
بالذات في الحركة مع أنه لا يناسب ما سبق من تفسير غير القارينا في ٢١

القطع، بأن الزّمان غير قارّ بالذّات لأنّ ذلك الشيخ صرحّ بانه غير قارّ
بواسطة الحركة.

- والخاصل أنّه إن اراد أنّ غير القارّ بالذّات منحصر في الحركة لم
يستلزم المطلوب على تقديرى أن يكون الزّمان كذلك بالذّات او
بالواسطة اذا للّازم كونه مقداراً لما لا يكون قارّاً سواء كان ذلك بالذّات او
لأفلا ينتج كونه مقدار الحركة خاصّة إلاّ اذا ثبت أنّ غير القارّ مطلقاً
منحصر فيها. وإن أريد ذلك على ما هو الظاهر لم يصدق الحكم كلياً مع
قطع النظر عن الزّمان، لأنّ ههنا اموراً غير مستقرّة حالاً كالأن السيّال
على ما قرره. واشياء حاصلة على سبيل التدرّج كالمقولات التي يقع
فيها الحركة وكذلك الالفاظ والأصوات ومثله الخطّ الغير القارّ
الخاصل من حركة الكرة على السّطح المستوى المدحرجة عليه و
السّطح الغير القارّ والجسم التعليمي الغير القارّ الحادث كلّ منهما عند
قطع الجسم بشيء الى غير ذلك ممّا لا يخفى تصوّره على البصير.
وبهذا يندفع ما اعتذر به عنه بعض الأفاضل من أنّ ايزاد النقض بهذه
الامور مبنى على عدم التّفرة بين الاتّصاف بالشّء بالذّات والاتّصاف
به بالعرض نعم يمكن أن يقال بعد ما ثبت أنّه مقدار لغير قارّ في الجملة
لا يتصوّر كونه مقداراً لغير الحركة. او يقال بأنّه يلزم كونه مقداراً لغير قارّ
بالذّات او منته اليه وشيء منهما لا يصفو عن المناقشة ولاينا في كونه
مقداراً لاستمرار الوجود او السّكون مع أنّه يتغيّر الدليل حينئذٍ. و
لا يثبت بأمثال هذه الخرافات كونه مقداراً لحركة فقط، حتّى يثبت أنّ
الاتّصاف بالإمتداد والإنقضاء وامثاله فرع وجود الحركة على ما ادّعاه

بعد ما اعترف بعدم توقّف عليها.

اذ قال هذا الامر الممتدّ لا يمكن انتزاعه الاّ ممّا يختلف نسبته الى
 ٣ الامور الخارجة، فإنّ فيه تصريحاً بأنّفكّاكه عن الحركة الغير القارّة. و
 كفاية انتزاعه من غيرها كالان السّيال فقد وقع فيلما هرب عنه من حيث
 لا يشعر و لزمه بطلان ما سيّد المحقّقين بزعمه حقّقه و فساد ما تهالك
 ٤ على صحّته من التّوقّف و صدّقه و تبين ضعف ما تمسك به السيّد و قوّة
 ايراد المحقّق عليه و عدم إندفاعه بما لّفقه. فانه لم يزد المنع الاّ تسديداً و
 الإعتذار عنه بانه أثبت أنّ الزّمان لا يكون مقداراً لغير الحركة و ما
 ٩ اعترف به انّما هو جواز انتزاعه من غيرها يؤكّد مقصود المانع من عدم
 كونه فرع الحركة و لا يندفع به التّدافع في كلامه. لانه زعم انّ المنتزع
 مقدار للمنتزع منه كما يأتي.

١٢ و أمّا ايراده على سند المنع فمع أنّه كلام على السند الاخصّ غير
 وارد على ما فيه من الاضطراب لانه جعله اولاً تجويز كون الزّمان
 مقداراً لبقاء و ابطله بلزوم الدور و عدم مطابقتها لدعواه كونه مقدار
 ١٥ الوجود. و حاصل ما أفاده في ذلك أنّ تعقل البقاء يتوقّف على تصوّر
 الزّمان و ظاهر أنّه لا يلزم من توقّفه على البقاء من حيث الوجود بزعمه
 دور. فان توقّف تصوّر الشّيء بوجه ما على امر لا يستلزم ان يتوقّف
 ١٨ ذلك الشّيء على هذا الأمر عينا على أنّ البقاء أمر إعتباري و عليه
 المحقّقون من الاشاعرة ايضاً كما يظهر من المواقف و شرحها. فالزّمان
 على تقدير كونه مقداراً له لا يلزم ان يكون موجوداً كما توهمه فلا
 ٢١ يتصوّر توقّفه عليه في الخارج ايضاً إلاّ أن يكون، إلزامياً و التّوقّف

الذهنيّ فرع عروض التقدير والتكمّم فيه بالنظر الى الوجود الظليّ و هو
ينفيه دون الوجود بنفسه لانه وجود اصيل و عروضه باعتبار توقّف
خارجيّ غير مستلزم للدور بحسب الوجود الذهنيّ.

٣

و ايضاً تصوّر البقاء بديهيّ لا يفتقر الى تحديد و ترسيم والظاهر أنّه
مجرد استمرار الوجود و عدم زواله كما عبر به عنه المحقّق المورد. ولا
يتوقّف ادراكه على تصوّر الزمان اصلاً مع انّ في استقامة تعريفه مطلقاً
نظراً ظاهراً و كيف يفسّر بقاء الواجب المتعالى عن الزمان و سرمدّيّته
بوجوده في زمانين و ما يجرى مجراه. و لهذا لا يلزم من توقّف انتزاع
الزمان على هذا الاستمرار دور فافهم.

٩

ثمّ لا يلزم من امتناع كونه مقدّراً لبقاء انتفاؤه اذ يجوز ان يكون امراً
اعتباريّاً منتزعا منه فيتصحّح بقاء الواجب به ايضاً على الوجه الذي
فسره من اعتبار الزمان فيه بدون لزوم ما الزمه من الدور اذ لا توقّف
للأمر الاعتباريّ على البقاء من حيث الوجود اذ لا وجود له بخلاف
المقدار و ليس نظره الى التوقّف الذهنيّ كيف و قد عدّ أبا البركات، فيما
سيأتى ممّن قال بوجود الزمان.

١٥

و لهذا زعم أنّه لا يلزم الدور على اعتبار الزمان التقديريّ و قطع
بتصحّح البقاء به و على هذا لا حاجة الى القول بالزمان التقديريّ الراجع
الى الزمان الموهوم ان كان له تحقّق في نفس الأمر بأن يوجد منشأ
انتزاعه و الّا فليس له اسم من دون المسمّى فلا يثمر فائدة ولا يترتب
عليه اثر.

اللهم الا ان يعتبر التقدير في البقاء ايضاً. و كيف يتصحّح البقاء ٢١

- الواقعي المتحقق في نفس الأمر بأمري وهمي إختراعي محض فيؤدّي الى
 نفيه بحسب الواقع و العياذ بالله سبحانه كما في ثانى الوجهين فلا يبقى
 بينهما فرق. و ايضاً لا بدّ من تقدّره و تكمّمه و إلّا لم يكن زماناً فيكون ٣
 مقداراً لبقاء عنده. فلو توقّف تصحّح البقاء عليه لأنّ تعقّله فرع إدراكه
 لزم الدّور سواء بسواء فلا وجه لنفي الزّمان الموهوم و اثبات الوقت
 التقديرى. وكذا لا تدعو ضرورة الى انكار استمرار الوجود مع أنّه مما ٤
 عليه اجماع المسلمين و يعدّ من ضروريّات الدّين، بل لم يخالف فيه
 احد من الأوّلين و الآخرين. ولا محذور في اعتبار المقارنة للزمان
 بمعنى كونه تعالى معه فانه جلّ شأنه يتعالى عنه، بمعنى كونه فيه ٩
 و التّعالى عنه لأنّه كان و لم يكن معه شيء. لو صحّ لا يوجب الاتّركه فيه و
 الإكتفاء بمجرد استمرار الوجود او ترك تفسيره إحالة على الظّهور و
 لا يوجب انكار الضّرورى. لا يقال غرضه نفي الإستمرار المقارن للزمان ١٢
 بمعنى كونه فيه. لأنّا نقول البقاء بمعنى استمرار الوجود لا يتوقّف عليه
 كما عرفت. فلا وجه لذلك مع أنّ العدول عنه الى التعيّر بعدم عروض
 عوارض الزّوال عليه و الاستشهاد بتفسير الباقي بما لا سبيل للفناء اليه ١٥
 شاهد صدق على انكار تفسيره بالاستمرار كيف كان. فكأنّه حسب أنّه
 لا واسطة بيّن كونه بمعنى استمرار الوجود الواقع في الزّمان و بين كونه
 بمعنى آخر لم يعتبر فيه الاستمرار ذهباً عن جواز تفسيره باستمرار ١٨
 الوجود المقارن للزمان بمعنى كونه معه او باستمرار من غير اعتبار
 الزّمان فيه و الاعتذار عنه بأنّ المراد من عدم عروض عوارض الزّوال
 ما أريد من استمرار الوجود لاستلزامه له يهدم بنيان ما أحوجه الى ٢١

ذلك من لزوم الدور. فإنه لو تحقق عنده كون بقائه تعالى بهذا المعنى لم يكن لازماً الدور ثانياً من كونه مقدراً للبقاء وجه اصلاً مع أن البقاء بمعنى السرمديّة اخصّ من استمرار الوجود. فإنه سبحانه باق لا يفنى ٣
فَقُلْ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ.

فيكون مستمرّ الوجود فلا بدّ من تصحيح البقاء بهذا المعنى على أيّ حال سواء عبر عنه به أو بما يلازمه ولا ينفع العدول عنه الى البقاء ٤
بمعنى آخر لأنه تعالى باق بالمعنيين. واليه ينظر الشهيد حيث فسرّ الباقي بالواجب وجوده أزلاً وابدأً وبأى وجه اعتبر البقاء يكون الزمان منتزعاً منه أو مقدراً له من غير لزوم دور ولا يكون منتزعاً من مجرد الوجود بما هو وجود أو مقدار له كما توهمه. وما سيأتى ليس الاّ اختيار انتزاعه عنه تعالى ولا بدّ أن يحمل على ما فصله أولاً ضرورة أنّه لا ينتزع من مجرد الذات ولا من الوجود ليتوجّه المناقشة فى صحته و ١٢
بأنّه غير مطابق لدعواه تفرقة بين الوجود والبقاء. فإنه لو صرح لم نكن نرتاب فى أن المراد به الوجود المستمرّ مع أنّه لم يعهد الاّيزاد بأنّ ما ذكر أولاً غير مطابق لدعواه ثانياً. ١٥

وإنما المعروف عندنا أن قوله الثانى لا يوافق ما ادّعاه سابقاً وقد ارتكب المجيب مثل ذلك اذ اسند الى ابى البركات أولاً القول بأنّ الزمان مقدراً لبقاء. ثم قال زعم ابو البركات أنّه مقدار الوجود وجعله ايراداً ١٨
اعلى ذلك القائل من سخيّف الاعتذار والخطب فى امثال ذلك هيّن جداً هذا.

و أنت خبير بأنّه لم يسند المنع الى تجويز كونه مقدراً لبقاء وإنّما ٢١

جوز أن ينتزع من استمرار وجود الواجب أمر ممتد على سبيل التجدد و
التقضى كما تنبّه له ثانياً ولا يلزم من محض الانتزاع اتّصاف المنتزع منه
بهذا الأمر الانتزاعي على وجه الاتّصاف بالأمور الاعتبارية التي لا حظ
لها من الوجود العيني فضلاً عن كونه مقداراً له مع أنّه من الصفات
الانضمامية الموجودة والأعراض المفترقة الى محل يقوم به عنده.
الأيّرى أنّ الدوائر المتوهّمه فى الكرة المتحرّكة ليست صفة لها مع أنّها
تنتزع عنها انتزاعاً صحيحاً ولا يلزم أيضاً أن يكون توهّمها فى شيء أى
يتوهّم حاصله فى شيء و ان لم تكن صفة له كالدوائر المذكورة اذ
لا دليل عليه أيضاً.

ولا بداهة كما افيد بل يكفى أن يكون منشاء انتزاعها أمراً موجوداً. و
من جوز انتزاع الحركة القطعية من التوسط والزمان من الآن السّيال
كالمجيب وغيره لا يرى شيئاً منهما مقداراً لما ينتزع منه ولا وصفاً له
ناعتماً. أو الفرق بين ذلك وبين ما نحن فيه تحكّم بحث وقد سلف من
المحقق اطلاق المقدار عليه بناء على نفى اختصاصه بالموجود فى العين
و تجويز انتزاعه من استمرار الوجود و ما تشبّث به لا بطلاله من أنّه
لا يمكن أن ينتزع من مجرد ذات الله الموصوف بالاستمرار. و
الإستقرار بملاحظة بقائه ما له مقدار متجدّد متقّض فى نفس الامر لعدم
امكان ادراك المتغيّر من الثابت مع ما فيه من التسامح مجرّد ادّعاء فاسد
لا يقبل منه بغير شاهد فإنّه لا يترقّى عن مرتبة الدّعوى وإن هو إلاّ عين
المدّعى.

٢١ فإن من يمنع توقّفه على الحركة و التغيّر كيف يسلم ذلك. وقد تقدّم

- أَنَّ السَّكُونِ أَوْ الوجودَ إِذَا اسْتَمَرَّ يَجِدُ لَهُ الْعَقْلُ مَقْدَارًا غَيْرَ قَارٍّ وَ انْكَارُهُ
مُكَابَرَةٌ لَا تَصْدُرُ عَنِ الْمَحْصَلِ كَيْفَ لَا وَ لَيْسَ الْمَعْقُولُ مِنْ كَوْنِهِ مَقْدَارًا
لِحَرَكَةٍ إِلَّا مَا يَفْهَمُ مِنْ كَوْنِهِ مَقْدَارُ الوجودِ. إِذْ لَا مَعْنَى لِلإِتِّصَافِ وَ النَّاسِ
عَتِيَّةٌ هِيَهُنَا كَمَا يَشْعُرُ بِهِ التَّعْبِيرُ بِالإِنْطِبَاقِ وَ عَدَمُ إِمْكَانِ إِدْرَاكِ الْمَتَغَيِّرِ بِمَا
هُوَ مَتَغَيِّرٌ مِنْ مَجْرَدِ ذَاتِ الثَّابِتِ مِنْ حَيْثُ الثَّبَاتُ لَا يَمْنَعُ مِنْ إِدْرَاكِ ذَلِكَ
الزَّمَانِ الَّذِي لَيْسَ عَلَى حَدِّ الْأُمُورِ الْمَتَغَيِّرَةِ مِنْ امْتِنَاعِ طَرَوِّ الْعَدَمِ وَ
اسْتِمْرَارِ وجودِ الْوَاجِبِ تَعَالَى وَ اَزَلِيَّتِهِ وَ بَقَائِهِ كَمَا تَدْرِكُ الْحَرَكَةُ الْقِطْعِيَّةَ
مِنَ التَّوَسُّطِ وَ يَنْتَزِعُ الزَّمَانُ الْمَمْتَدَّ الْمُنْتَظِقَ عَلَيْهَا مِنَ الْآنِ السَّيَّالِ.
مَعَ أَنَّهُ إِدْرَاكِ أَمْرٍ مَمْتَدٍّ مُتَجَدِّدٍ مِنْ أَمْرٍ بَسِيطٍ لَا تَغْيِيرَ فِيهِ وَلَا تَجَدُّدَ
لِكُونِهِ أَمْرًا شَخْصِيًّا عَلَى مَا قَرَّرُوهُ مِنْ أَنَّ تَشْخِصَ الْحَرَكَةِ بِاتِّحَادِ
الْمَوْضُوعِ وَ الزَّمَانِ وَ الْمَكَانِ وَ مَا هِيَ فِيهِ وَ يَزُولُ بِالسَّكُونِ أَثْنَاءَ الْحَرَكَةِ
وَ حَدٌّ مِنَ الْمَسَافَةِ أَوْ انْتِهَائِهَا وَ يَتَعَدَّدُ بِاخْتِلَافِ الْمَبْدَءِ وَ الْمُنْتَهَى.
وَ مَا أَفَادَ مِنْ كَوْنِ ذَلِكَ مَتَغَيِّرًا بِاعْتِبَارِ اخْتِلَافِ النِّسْبِ وَ تَفَاوُتِ
الْأَحْوَالِ يَجْرَى مِثْلُهُ فِي هَذَا الْاسْتِمْرَارِ فَإِنَّهُ مَعَ كَوْنِهِ غَيْرَ مَتَغَيِّرٍ فِي ذَاتِهِ
وَ لَا مُتَقَضٍّ وَ لَا مُتَجَدِّدٍ فِي حَدِّ نَفْسِهِ كَمَا لَا تَغْيِيرَ فِي مَنْشَأِ انْتِزَاعِهِ يَعْتَبَرُ لَهُ
إِتِّصَافٌ بِالْمَضِيِّ وَ الْحَاضِرِ وَ الْإِسْتِقْبَالِ بِالنَّظَرِ إِلَى مَا يَفْرَضُ فِيهِ مِنَ
الْحُدُودِ بَقِيَاسِ بَعْضِهَا إِلَى بَعْضٍ بِحَسَبِ التَّوَهُّمِ، كَمَا يَفْرَضُ ذَلِكَ فِي
الْحَرَكَةِ التَّوَسُّطِيَّةِ سَوَاءً بِسَوَاءٍ. وَ قَدْ قَالَ الْفَاضِلُ الْمَدَقُّقُ وَ النَّحْرِيرُ
الْمَحْقُوقُ فِي تَعْلِيْقَاتِهِ عَلَى الْإِشَارَاتِ اخْتِلَافُ هَذَا الْأَمْرِ الْبَسِيطِ الَّذِي
يَسْمُوْنَهُ بِالْآنِ السَّيَّالِ أَيْ اخْتِلَافُ نِسْبَتِهِ إِلَى الزَّمَانِيَّاتِ الْوَاقِعَةِ فِيهِ مَا
يَعْنِي بِهِ. فَإِنْ عَنِيَ بِهِ أَنَّ لَهُ خَالَاتٍ مُخْتَلِفَةً فِي الْخَارِجِ فَفِيهِ أَنَّ هَذِهِ

الحالات ان كانت إنّيّة فيلزم تتالى الأنات وكون غير المتناهي محصورا بين خاصرين وهو ظاهر.

٣ وإن كانت متصلة واحدة يمكن أنقسامها الى الحالات الغير المتناهية. فقد اعترفوا بوجود امر كذلك فى الخارج وليس هو الا الزمان المنطبق على الحركة القطعية او الحركة القطعية والمحاكم انكر وجوده أفنا وكذا جميع القائلين بالان السيال وأن عنى به ان له حالات مختلفة فى الذهن.

فالسؤال باق بعد بانّ الذهن كيف ينتزع من مثل هذا الامر البسيط الامر الممتد المتصل القابل للقسمه الى غير النهاية. فان أجيب انّ انتزاعه باعتبار حالات اخرى فننقل الكلام اليها. وهكذا فلا بدّ بالآخرة أن يعترفوا بأنّه يمكن ان ينتزع من أمر بسيط باعتبار بقاءه أمر ممتد هو الزمان. ١٢

فنقول حينئذٍ ما الدليل على أن ذلك الامر البسيط هو الان السيال لم لا يجوز أن يكون ذلك أمر آخر كما يقول المتكلمون: أن الزمان ينتزع من بقاء ذات الله تعالى، مع انّ البديهة شاهدة بأنّه لا معنى لكون الان باقيا أزلاً وابدأ اذ لا معنى لبقاء الان ضرورة الا وجود الزمان. والان الباقي معناه الزمان ليس الا يحكم به الوجدان. قال: وما الدليل على أن توهم هذا الامتداد توهمًا صحيحاً يتوقف على اختلاف الاحوال فى الخارج إمّا توهمًا أو واقعا.

و دعوى البداهة ممنوعة و فيما علّقه على التجريد انّ تلك النسب المختلفة إن لم تكن تدريجية لم يرسم منها الزمان وان كانت تدريجية ٢١

- غير قارة تحصل من أمر ثابت بسيط باعتبار استمراره لزم أن يكون البقاء، إنتهى ملخص كلامه قدس الله روحه الشريف. ومنه ومثلاً نقلناه سابقاً يظهر أن المحقق المورد غير غافل عن جهتها الأخرى الغارضية و
٣
أما اعرض عنها لأنه لا محصل لها ولعدم استقامة اسناد ذلك الانتزاع الى الجهتين جميعاً كما يزعمه الذاهل عمّا افيد الجاهل بما أريد.
- وقد يقال أن وجود الواجب أمر ثابت لا يتصور فيه شائبة تدريج و
٤
انقسام فإى مناسبة بينه وبين ما ينتزع منه. وأجيب عنه بمنع لزوم تحقق المناسبة بين كل انتزاعي ومنشاء انتزاعه لأنه حكم غير بين و
٥
لامبين. ولئن سلمنا لزومه فهو لا ينحصر فيما نفهمه من الزمان من
٦
معنى التجدد والاتصال. ولعله تحقق مناسبة ما بينهما من جهة أخرى خفية عن ادراكنا وعدم الوجدان لا يعطى العدم، الا ترى ان أكثر الانتزاعات
٧
عيات تنتزع من محالها ولا يحكم وجداننا بتحقق مناسبات تفصيلية. و
٨
ذلك أمّا لعدم لزوم تحققها فى الواقع او لعدم اطلعنا على تفاصيلها وإيا
٩
ما كان فليكن الامر فيما نحن بصده كذلك.
- وقد علم بذلك فساد ما اُصلح به كلام بعض المحشّين لما تبين من
١٠
أنه لا يقضى بعدم جواز انتزاعه من الواجب ضرورة ولا يشهد له برهان سواء قيل بانتزاعه من الوجود بمدخلية امتناع طريان العدم عليه. لأن
١١
هذا الوصف ثابت له سبحانه فى ذاته من غير توقف على اعتبار بقاء او
١٢
زمان او غير ذلك فإنه من لوازم الوجود الذاتى الذى هو عين ذاته أو أمر لا يحتاج ثبوته للذات الى امر سوى الذات ومجرد الإلتزام بين
١٣
الوصف المذكور والبقاء غير كاف فى الزام الدور.

فإن انتزاع البقاء عن الذات متأخر عن ثبوت هذا الوصف بل عن
 انتزاع الزمان أيضاً في وجهه. او قيل بانتزاعه منه بملاحظة استمراره
 لانتفاء الدور على هذا التقدير أيضاً على ما بيناه. وكون الانتزاع ادراك
 ٣ أمر من آخر بضرب من التحليل لا يستلزم إلا أن يكون ذلك الأمر بحيث
 يصلح لذلك اذ لا بد في انتزاع أمر من أمر من منشأ في المنتزع منه
 ٤ مصحح لذلك ولا يلزم وجوده الا يرى إن الصفات الاعتبارية
 كالإضافات ونحوها تنتزع من الأشياء من غير لزوم وجود أمر فيها.
 نعم يعتبر في منشأ الانتزاع أي المنتزع منه ان يكون موجوداً. وأما
 ٩ هذا المنشأ أي المصحح لذلك الانتزاع فربما كان موجوداً كما في انتزاع
 الاسد من الشجاع إن كان ممّا فيه الكلام وليس الكلام فيه أنما البحث
 في عدم امكانه بغير هذا الوجه ولا يفى التمثيل بالجزئي بإثبات الحكم
 ١٢ الكلي. ولذلك يكتفى في انتزاع الوجود بمجرد ادراك منشأية الآثار
 على ما اعترف به. وكذا سائر صفاته تعالى فإنها منتزعة من بحث
 الذات المنزه المتعالي عن التكرار. والتكرار فلاضير في الإكتفاء ههنا
 ١٥ بما يدرك منه تعالى من امتناع طريان العدم عليه واستمرار الوجود
 الباقي السرمدي.

و ظاهر أن ذلك ليس من قبيل انتزاع البرودة التي هي من الكيف لا
 ١٨ من الامور الاعتبارية من النار والحبل من السماء لعدم تلك الصلاحية
 لأنه لا يدرك ذلك منه لانتفاء ذلك المنشأ فيه رأساً. وهو ظاهر جداً ولو
 سلم لزوم الدور من كونه مقداراً للبقاء الزماني أي استمرار الوجود في
 ٢١ امتداد الزمان بخصوصه فلانسلم ذلك فيما هو ارفع واعلى وأجل من

أنحفاظ الوجود في متن الواقع و دوامه في حاقّ السّرمد. غاية الأمر أن يعتبر فيه ضرب من التجوّز و نوع من الإستغارة.

و دعوى اختصاص المقدار و الامتداد بذى الأجزاء المترتّب به يتضمّن ٣ إعادة ادّعاء كونه فرع الحركة و من لا يسلمه يمنع هذا ايضاً فلا تتخبط ثم لا يذهب عليك انّ ما أبداه من الفرق لو وضع و صح لا يقدح في منع التوقّف على الحركة بل يؤكّده كما سمعت و يصلح ما أورده المحقق في ٦ مقام الاستشهاد سنداً لذلك المنع. وإن كان الانتزاع باعْتِبار النّسب المختلفة ايضاً، لابتنائها على انفكاك الزّمان عن الحركة التي قطع السيّد ٩ بانه من لوازمها.

و حكم المجيب بانه فرعها و ما بينه من ان الوجه في ذلك كونه ممّا يختلف نسبته يشيّد اركان ما ادّعاه المانع. لانه يفيدان ذلك الإمتداد لا يتوقّف على الحركة و يجوز انتزاعها ممّا لا يتوقّف عليها اذ لا يتفرّع ١٢ التوسّط على القطع كما لا ترتب لالان السيال عليها عندهم.

و أمّا التّقدير الذي يفهم منه فغير ما ادّعاه المستدلّ و ارتضاه المجيب بان يقال الإمتداد و الانقضاء لا ينفكّ عن الحركة او ما يجري ١٥ مجراها من اختلاف النّسبة و لا يوجد ذلك قبل وجود العالم فلا يصحّ توهمه حينئذٍ. و على هذا لا يتأتّى الإستشهاد ظاهراً لكنّ المنع بحاله و السند لم يندفع، لانه لا يحتاج الى شاهد. و عدم صحّة الإستشهاد على ١٨ هذا التّقرير لا يرد على المورد اصلاً، لانه ليس منه في كلام السيّد عين و لا اثر و لم يرتكب المحقق منعه و لم يستشهد عليه.

و أنّما هو جواب بتغيير الدليل و رجوع الى استدلال آخر يندفع بما ٢١

أوردناه و يبطل بما فصلناه كما أنّ ما سّماه تلخيصاً وجه ثالث لا بطلاله.
 ونمط آخر من الكلام يكاد يكون تطويلاً بغير طائل، اذ لا يتم بدون
 التمسك بأنّ الزّمان مقدار الحركة و يجرى في الوقت التقديرى ايضاً. ٣
 لأنّه إن كان له تحقّق في نفس الامر دخل في أجزاء العالم، و الّا فليس له
 الاسم. فلاي وجه يسمّى بالزّمان و هو عبارة عن كمّ متّصل الذات غير
 قارّ على أنّ الظاهر أنّه لا يغيّر الزّمان الموهوم بالذّات و لا فرق بينهما الّا ٤
 بحسب العبارة. فإنّ المتكلّمين كانوا يعبرّون عنه بالأوقات التقديرية و
 ما يقار بها كما يظهر من تصفّح كلماتهم.

٩ قال السيّد المرتضى: الصّانع القديم يجب ان يتقدّم صنعته بما إذا
 قدرناه اوقاتاً او ازماناً كانت غير متناهية و لا محصورة. وقال الكراچكى:
 المراد به تقدير أوقات دون أن يكون القصد أوقاتاً فى الحقيقة لأنّ
 ١٢ الاوقات افعال. و قد ثبت أنّ للافعال أوّلاً فلو قلنا إنّ بين القديم و أوّل
 الأفعال اوقاتاً لناقضنا. و اجاب العلامة الحلى فى المناهج عمّا يقال: من
 أنّ حدوث العالم بعد عدّمه بعدية زمانية يستلزم وجود الزّمان قبل
 ١٥ وجوده و تقدّم البارى عليه باوقات غير متناهية يقتضى قدم الزّمان. و
 توقف العالم على ما لا يتناهى بأنّ التّقدّم لا يشترط فيه الزّمان. و
 يجوز أن يكون تقدّمه عليه باوقات تقديرية لا وجودية.

١٨ و المحقّق الطّوسى حكى في قواعد العقائد عن المتكلّمين، أنّ التّقدّم
 الذى لا يمكن اجتماع المتقدّم و المتأخّر معاً لا يجب أن يكون بحسب
 زّمان مبين لهما. فإنّ تقدّم بعض أجزاء الزّمان على بعض لا يكون
 ٢١ بزّمان اخر و هذا التّقدم مثله. قال: ثمّ إن كان و لا بدّ فيكفى فيه تقدير

زمان ولا يحتاج فيه الى وجوده المغاير للممكنات المحدثه. والمراد انه ليس له في الأزل وجود يغاير أجزاء العالم وان كان له تحقق في نفس الأمر ويوجد لمنشأ انتزاعه ليفيد وقوع العدم المتقدم فيه الانفكاك وفي ٣ مضارع المضارع نصر وقوع العدم السابق على الحادث الموجود الذي هو المعلول الاول في زمان مقدر قال، وإلا لأمكن اجتماعه مع الوجود الحادث المفروض.

٦ وقال: في كشفه الفوائد سلمنا انه لأبد من زمان لكن لأبالفعل بل يكفي فيه تقدير زمان ولا يحتاج فيه الى وجود زمان محقق كما نقول: أن الباري تعالى مقدم على العالم تقدماً لا يمكن ان يجامع المتقدم فيه ٩ المتأخر. بمعنى انه لو قدرنا أزمنة لانهاية لها في جانب الماضي لكان الله تعالى مقارناً لها دون الحادث لاستحالة أن يكون الباري تعالى زمانياً.

١٢ وقال الطبرسي في مجمع البيان: القديم يسبق المحدث بما لا يتناهى من تقدير الأوقات. وفي جوامع الجامع فسر الاول بأنه السابق لجميع الموجودات بما لا يتناهى من الاوقات او تقديراً لاوقات ولعله ناظر الى انكار الوجود الذهني كما هو المشهور منهم. ولهذا اختلف التعبير عنه والظاهر انه لاخلاف بين المتكلمين في أن الزمان غير موجود، و ١٥ منهم من قطع بانتزاعه من بقائه تعالى. ومنهم من قال بأنه متجدد معلوم ١٨ يقدر به متجدد مبهم. كما يقال جاء زيد إذ طلعت الشمس. وكأنه يرى انتزاعه من الاوقات أي الحوادث المتجددة التي هي اعلام للأوقات على ما بينه المحقق الشريف.

- فانّ الوقت هو ما جعله الموقّت وقتاً للشّىء و ليس بخادث
مخصوص كما أفاده الشيخ المفيد وغيره. و الظّاهر أنّ الأوقات المقدّرة
عندهم كالمحقّقة فى ذلك الانتزاع و لذلك يعتبر عنه بالأوقات ٣
التّقديرية. اذ يقدر قبل خلق الأفلاك و الكواكب حركة الفلك و طلوع
الشّمس و غروبها. و ينتزع من ذلك ما يعبر عنه بالليل والنّهار و يركّب
منه الاسابيع والشّهور و يترتب عليها السّنون و الدّهور. فقد روى: أنّه ٤
تعالى خلق السّماء والارض فى يوم الأحد و خلق الملائكة فى يوم الجمعة
فقضيهن سبع سموات فى يومين و خلق السّوات و الارض فى ستة أيّام.
قال بعض الفضلاء: لو لا الزّمان الموهوم لما كان لستّة أيّام أو يومين ٩
فى الّآيتين معنى. و أيضاً قدروى: أنّ دحو الارض كان فى ليل خمس و
عشرين من ذى القعدة و يساعد عليه قوله عزّ من قائل: انّ عدّة الشّعور
عند الله اثنا عشر شهراً فى كتاب الله يوم خلق السّموات و الارض منها اربعة ١٢
حرم. و لا بعد فى أنّ يكون تسمية أيّام اسبو عنا بهذه الأسماء و التعبير
عن شهورنا بالقابها فرعاً للزّمان المتقدّم كما يلوح من بعض الإشارات
المأثورة على ما نبّه عليه بعض الافاضل. ١٥
- فلا وقع لما أخذه المجيب ممّا اورده صاحب الوافى، تبعاً لما فى
الفتوحات، من انّ اليوم زمان دورة للأطلس و المنوط بالشّمس و القمر و
السّموات اللّيل و النّهار و هما غير اليوم فأنّه مجموع الامرين. و ذلك ١٨
لأنّه مجرد اصطلاح يأبى عنه اللّغة و العرف المبنى عليهما لسان الشّرع و
لذلك اطبق المفسّرون على تأويله.
- و لعلّ الحمل على أقرب المعانى الى الحقيقة المتعارفة اولى و كيف ٢١

كان فلا يكون اختراعياً محضاً، لأنّ القول به على تقدير لأبدية الزّمان
 في التّقدّم و عدم صحة الإكتفاء بانتفائه. و ظاهر أنّ الاختراعى لا أثر له
 و اعتباره كعدمه فلا يكون فرق بينه و بين عدم اشتراط الزّمان فيه فلا
 ٣ يتجّه التّنزل من اعتبار عدم لزوم الزّمان في التّقدّم الى اشتراطه. و ينص
 عليه قوله في نقد المحصل المتكلّمون حيث قالوا: القديم موجود في
 أزمنة مقدّرة لانهاية لها. فقد حكموا بصحّة انطباق الثّابت على المتغيّر و
 ٦ لم يقتض ذلك مخالفاً فأنّه صريح في نفى كون الزّمان المقدّر اختراعياً
 صرفاً مخلوقاً للوهم، اذ لا انطباق حينئذٍ و لا تغيّر حقيقة على أنّه يشكل
 تصحيح التّقدم الحقيقي الواقعي بمثله. فلا بدّ أن يكون له تحقق في نفس
 ٩ الأمر و اذ لم يكن له وجود في الاعيان فوجوده في الأذهان و حيث
 لأذهن قبل وجود الذّاهن و لا قوة مدركة قبل ايجاد العالم، فلا يتصفّ
 بالوجود الآبعد ذلك.

١٢

و من أنكر الوجود الذّهني منهم ينفيه مطلقاً و يكتفى بالتّقدير
 فلا ينافي اعتباره حدوث العالم سواء فسّر بما يعلم به الصّانع من
 الجواهر و الاعراض، كما ذكره المحقق الطوسي و غيره أو أريد به ما
 ١٥ سواء سبحانه من الموجودات العينية و النفس الامريّة على ما ادّعاه
 المجيب. فأنّه لا وجود له حينئذٍ اصلاً و علمه تعالى به لا ينافي حدوث
 العالم بالضرورة من الدّين و في الروايات تنبيه عليه. و لا يلزم من ذلك
 ١٨ كونه و همياً صرفاً لأنّ الاختراعى لا يكون له منشأ انتزاع.

و من الضّروريّات الأولىّة أنّ استمرار وجود الواجب و عدم زواله و
 تسرمده سبحانه، من شأنه أن ينتزع منه المدرك امتداداً متصفاً بعدم
 ٢١

التَّناهي ولا نعني بالتحقيق في نفس الأمراي تحقق الامر في نفسه بدون
فرض فارض و اعتبار معتبر ألا هذا المعنى. ولا يستلزم ذلك فعلية
وجوده ذهنا. ولهذا قال في نقد المحصل: العقلي هو الذي يجب أن
يحدث في العقل اذا عقل العقل ذلك الشيء كفوقية السماء. وأما
الفرضي فهو الذي يفرضه الفارض وان كان محالاً فان أراد بماله تحقق
في نفس الأمر ذلك فلا يلزم كونه من أجزاء العالم. وما أشتهر بين
أصحابنا وغيرهم من القول بالصفات الانتزاعية كالوجود والعلم و
القدرة وما ضاهاها من السلوب والإضافات والمعاني الاعتبارية
يبطل دعوى انعقاد الاجماع على انتفاء مثله حينئذ. وكذا لا يفتقر الى
محلّ يقوم به فإن الانتزاع لا يوجب تحقق علاقة الثاعتية و من ادّعاه
فليبينه على أنه لا مانع من عروضه للاستمرار الممتد الموصوف بعدم
التناهي وان كان ذلك غارضاً للوجود الذي هو من اوصافه تعالى كما
يعرض للحركة مع أنها صفة الجسم القار.

وكون ذلك من خواص المقادير ولوازم الكميات الموجودة في
الخارج كما سيدعيه باطل. ألا ترى أنهم قطعوا باتّضاف الزمان الممتد
المنتزع من الآن السّيال بعدم التّناهي والتجدّد والتقصّي وغير ذلك مع
القطع بأنه يمتنع وجوده في الخارج. وقد جوّز بعضهم حمله عليه تعالى
بطريق الاشتقاق، بناء على تجويز كونه سُبْحانه زمانياً بمعنى أنه معه و
فيه ما فيه. وإن أراد به ماله وجود في الخارج او في قوة مدركة فنختار
الشّق الثاني لأن ما لا يكون موجوداً في الاعيان او في الأذهان لا يكون
عدمًا صرفاً وليساً ساذجاً. فان صفاته تعالى الإنتزاعية والإضافية

كذلك في الازل. و انما توجد في الأذهان فيما لايزال اذ ليس للامر
الإنتراعى إلا الوجود الرابطى فقط و لا وجوده له في نفسه اصلاً كما
حقق في مظانه.

٣

و لا استبعاد في أن لا يكون الشىء موجوداً عيناً او ذهنياً لكن يجد
العقل بالضرورة او البرهان أن له وجوداً رابطياً لشيء كالاضافات. و
كذا لا بعد في أن يتوهم له وجود بسبب وجود امر مثلاً لكن لم يجده
ناعتا لذلك الامر و لاجزاء له و لا موجوداً فيه. و يكون ذلك الوجود
منشأ الآثار و الأحكام لا من قبيل الأمور الاختراعية.

قال بعض المدققين و الزمان من هذا القبيل و مثل هذا الوجود لا
نسميه بالخارجى. قال و حينئذ يمكن أن يقال أن مثل هذا الوجود في
الازل لا ينافى حدوث العالم الثابت بالاجماع. أليس الأشياء التى
يقولون أن الخارج ظرف لنفسها لا لوجودها كالاتصاف مثلاً أمراً نفس
امرى و يترتب عليه الآثار و الاحكام و لا يلزم فيه التسلسل المحال لو
اتفق أن يتحقق اتضافات غير متناهية مترتبة و لا ينافى أيضاً تحققه في
الازل ما ثبت بالاجماع من حدوث العالم.

١٥

فقس عليه الزمان ايضاً، فإن شئت أن تسمى مثل هذا الامر موجوداً
في الخارج فسمه و لا حرج، و إن لم تسمه أيضاً موجوداً فلا جناح. و
بالجملة الاشكال مندفع في المقام سواء كان إشكالاً عقلياً او شرعياً و
أمر التسمية، و الاصطلاح سهل لأعبرة به فتدبر هذا كلامه الشريف.

١٨

ثم الوجه في تسميته زماناً ظاهراً، لأن إطلاقه عليه بعد ادراكه

كاطلاقه على المطابق للحركة القطعية لا اشتراكهما في الإنتراعية و انتفاء

٢١

الوجود الخارجى. فإن كان هذا من مقولة الكم بحسب الحقيقة فليكن
 ذاك أيضاً كذلك. وان كانت التسمية بالزمان وعده كما متصلاً على
 سبيل المسامحة وتشبيه الأمور الذهنية بالموجودات العينية، فهذا به ٣
 أولى لأنه لا يطلق عليه إلا مقيداً بالموهوم ونحوه. ونظير ذلك أن
 المحققين على أن العدد أمر اعتبارى مع تقسيمهم الكم إلى المتصل و
 المنفصل ثقة بما قرروه في محله، على ما نبه عليه المحقق الدوانى على ٤
 أن المناقشة فى تسميته زماناً بناء على الجزم بكونه كما متصلاً ضعيفة
 جداً لا بتناؤه على كونه مقداراً للحركة. ومن نفى وجوده ينفى وينكره.
 وبهذا يظهر أن وجوده فى الأذهان لا يمنع من كونه زماناً كما ٩
 لا يقدح فى حدوث العالم لأنه لم يعهد إطلاق العالم على ما يتناوله و
 لا يوصف بالقدم سوى الموجود. ولذا لم ينكر على القائل بالصفات
 الاعتبارية و لم يلزم عليه تعدد القدماء كما الزم على من قال بالصفة ١٢
 الموجودة. والعجب من المجيب حيث اعتذر تبعاً للعلامة عن القائلين
 بثبوت المعدوم، بأن الموجب للفكر إنما هو اعتقاد قدم الجواهر و
 الأعراض. إذ القديم يعتبر فيه الوجود وهم لا يقولون بوجوده فى الأزل. ١٥
 ومن هذا كلامه كيف يجزم بدخول الأمر الانتزاعى فى أجزاء العالم، و
 يحكم بقدم ما ليس بموجود مع أن الإجماع لم يقع إلا على حدوث ما
 سوى الواجب من الموجودات. ١٨

و ما توهمه من أن الإجماع منعقد على حدوث العالم بمعنى جميع
 ما سوى الله من الموجودات العينية والنفس الأمرية على ماسيئاته
 سهو منه. فإن العالم اسم لما سوى الله تعالى من الجواهر والأعراض و ٢١

- قد يطلق على السماء و الارض و ما بينهما كما ذكره العلامة الجلى في كشف الغوائد، و لم يعهد استعماله في هذا المعنى كما لم يثبت انعقاد الإجماع عليه. قال في بحار الأنوار الذي ثبت باجماع اهل الملل و ٣ النصوص المتواترة هو أن جميع ما سوى الحق تعالى أزمنة وجوده في جانب الأزل متناهية و لوجوده ابتداء و الأزلية و عدم انتهاء الوجود مخصوص بالرب سبحانه سواء كان قبل الحوادث زمان موهوم او دهر. ٤ و لهذا قال الفاضل القمي: العالم حادث بمعنى أنه حدث بعد تقضى امتداد غير متناه في جانب الأزل، منتزع من ذات الله سبحانه باعتبار بقاءه و ازليته. و تقدم عدم على العالم تقدم بالزمان و لكن مرادنا ٩ بالزمان ليس مقدار حركة الاطلس، بل مرادنا به امتداد ينتزعه العقل من ذات الله تعالى بملاحظة أزليته و بقاءه. و الزمان بهذا المعنى ليس من جملة العالم لأنه ليس من الموجودات الخارجية بل منشأ انتزاعه ١٢ موجود في الخارج فليس تقدم عدم على العالم زماناً محالاً انتهى.
- فإن قيل الحكم بدخوله في أجزاء العالم مبنى على إرادة الوجود الخارجي من التحقيق في نفس الامر و لذلك جزم بافتقاره الى محل ١٥ يقوم به لكونه كمّا متصلاً، و يعضده أنه لم يمنع من تسميته بالزمان كما منعه في الشق الثاني، مع أنه لو كان موجوداً ذهنياً و إن كان متحققاً في نفس الأمر لم يكن لتسميته بالزمان ايضاً وجه. لأنه عبارة عن كمّ متصل ١٨ الذات غير قارّ عنده و ينبّه عليه القطع بكونه عرضاً، و الجزم بكونه مقداراً الى غير ذلك ممّا وقع منه.
- قلنا ما ذكرته لا يفيد الا الإضطراب في كلامه والتدافع في مرامه مع ٢١

٣ قبح ذلك التردّد في الزّمان الموهوم ولا يسمن ولا يغنى من جوع،
لأنّه ينتقل الإيزاد الى الشق الثاني. فإنّ ما لا يكون له تحقّق في الاعيان
أعمّ من الاختراعات فيجوز أن يكون موجوداً ذهنياً يسمّى بالزّمان
كالمنطبق على الحركة بمعنى القطع و يطلق عليه المقدار كما في العدد،
بل يجوز أن لا يكون موجوداً اصلاً، ولا يلزم أن يكون إطلاق الزّمان
٦ عليه بمعنى الكم المتصل فتأمّل.

و ما عوّل عليه في وجود الزّمان ينتج نقيض مطلوبه و يفيد عكس
مقصوده. لأنّ العلم بمعنى شيء و انقضائه، وكذا انتظار وقوعه و انتفائه
٩ لا يثمر الاّ عدم وجوده و فناءه على أنّ الزّمان امّا الماضي او المستقبل و
ليس هيهنا قسم آخر، لأنّ الآن فضل مشترك بين الماضي و المستقبل
كالنقطة في الخطّ فلا يتصفّ الاّ بالمضيّ و الاستقبال و لا يجامع ذاك
١٢ الوصفان وجوده؛ لأنّه يصدق عليه أنّه ماضٍ الان كما يحمل عليه
الإستقبال و ليس بوجود الآن اذ لا حضور له، و الاّ لزم تشافع الانات.
و كلّ ما استلزم احد و صفين لا يجامع وجوده شيئاً منهما لم يوجد
١٥ أصلاً. و هذا امر ضروريّ و فيما ينسب الى امير المؤمنين صلوات الله و
سلام عليه:

١٨ مافات مضيّ و ما سيأتيك فأين قم فاعتم الفرصة بين العدمين
و ايضاً مجرد العلم باتّصاف شيء ما بهذين الامرين في الخارج
لا يقتضي وجود الموصوف لجواز أن يكون من الامور الاعتباريّة
الماضية و الحوادث المنتظرة، كما لا يلزم أن يكون زماناً. فإنّ
٢١ الضّروريّ أنّ في الخارج موصوفاً بالمضيّ و مقابله و ليس يظهر كونه

وقتا و التزام كون مجرد ذلك زماناً يفضى الى مذهب من زعم، ان الزّمان عبارة عن الحوادث المتجدّدة كيف و لولزم من مجرد ذلك وجود الزّمان ثبت وجوده من العلم بأنّ هينها قبلاً و بعداً بل هو اولى اذ لا يعتبر في مفهومهما الانقضاء و الانتفاء مع انّ من تمسك بذلك و استند اليه لم يقتصر عليه نظراً الى ذلك.

و ان اراد انا نعلم بالضرورة وجود الزّمان الماضي و المستقبل في الخارج ففساده واضح و ضعفه لا يح. فانّ دعوى العلم بوجود ما ينتظر وقوعه و لما يشمّ رايحة الوجود جزاف محض كادّعائه فيما تصرّم و مضى و انعدم و انقضى. و كونه موجوداً في الماضي و معدوماً في الآن و ٩ المستقبل و كون المستقبل معدوماً في الآن و في الماضي و موجوداً في حده، لا محصل له كدعوى أنّ متن الدهر و غاء وجود الزمان الممتدّ و ١٢ ما يقدره من الحركة المتصلة، لانّ الانقضاء و التجدد بحسب الوقوع في مضيق أفق الزّمان لاينا في اتصال تحقّقه بحسب الحصول في فضاء و غاء الدهر، نبّه.

اللّهمّ الا ان يرجع الى الوجود في مرتبة من مراتب نفس الأمر و قد ١٥ مرّ ان اطلاق الوجود عليه لاجرج فيه. لكنّه ليس وجوداً عينياً منافياً للاجماع فانّ مقارنة الوجود لوصف المضى يقتضى كونه موجوداً معدوماً كافتترانه بالاستقبال، مع انّ ما لا يوجد حالاً، كيف يصير ١٨ موجوداً بعد انقضائه. و ما قيل من أنّ عدم شيء في شيء ليس عدمه مطلقاً، فإنّ السّماء معدومٌ في البيت و ليس بمعدوم في موضعه لا ينطبق على ما نحن فيه الابطمخالات كقياس الزّمان على المكان. ٢١

و أيضاً المتّصف بالمضىّ والإستقبال ليس إلا الأمر الممتدّ الذّى
بإزاء الحركة القطعيّة المقدّر لها، وكما لا وجود لها فى الخارج لأوجود
لمقدارها فيه أيضاً كما اعترف به و صرّح بأنّه امر يرتسم فى الخيال. و ٣
لذا من قال بوجود الزّمان اقتصر على وجود الآن و جزم بانتفاء الماضى
والآتى، نظراً الى امتناع الوجود فى الخارج اذ المتحرّك خال الحركة
يتصّف بالفعل بالتوسط بين افراد ما هى فيه. و ذلك حالة بين قوّتها ٤
الصّرفة و محوطة الفعل و ما لم يسكن فى حد من حدود المسافة او
انتهائها لم يتحقّق ذلك بالفعل.

و حينئذٍ ليست الحركة موجودة كمقدارها و ما لأجزائها من نحو ٥
وجود فى أثنائها ليس وجوداً متميّزاً فعليّاً فلا يتمّ وجوده عند نفاة
الجزء الأّ بانقضائه فليس له وجود الّا فى الوهم، و الّا لكان موجوداً
معدوماً. ١٢

قال المحقق الدّواني: الحكماء ذهبوا الى أن الحركة بمعنى القطع
لا وجود لها الا فى الخيال. لأنّه أنّما يتوّهم وجودها اذا وصل المتحرّك
الى المنتهى. و حينئذٍ تكون قد بطلت بالكلمة. و ظاهر أنّ قطع المسافة ١٥
معنى نسبى اعتبارى أنتزاعى لأسبيل الى توهم وجود مثله فى الخارج،
بل التّوسط بين مبدأ الحركة و منتهاها أيضاً كذلك. و مثله الخروج من
القوّة الى الفعل تدريجاً على ما اعلن به بعض الأفاضل فلا مجال ١٨
لحُساب أن احداً من رؤساء الفلاسفة ومعلّمهم و اتباعهم لا يستنكر
وجود الحركات القطعيّة المتّصلة جميعاً فى ظرف الأعيان و فى وغاء
وجودها و هو الزّمان الممتدّ الموجود فى الدّهر. ٢١

و اما ما في الشفاء من ان هذه الحال وجودها على سبيل وجود
 الامور في الماضي و تباينها بوجه آخر ان الامور الموجودة في الماضي
 قد كان لها وجود، في ان من الماضي كان حاضراً و كذلك هذه الحركة
 ٣ فلاينا فيه، لأن المراد أن وجوده في الخيال على نحو وجود الأشياء في
 الماضي بمعنى ان يرتسم في الخيال امتداد ماض فحصوله في الخيال
 على صفة المضي. و لذلك نفى أن يكون لها وجود في ان من الماضي. و
 ٤ على هذا فلا تناقض بينه وبين ما حققه فيه، من أنها ممّا لا ذات لها قائمة
 في العيان و أنها انما ترسم في الخيال و يرشد اليه، أنه صرح بأن
 الوجود المحصل للزمان لا يكون الا في النفس و أن الوجود المطلق
 ٩ المقابل للعدم المطلق صحيح له.

قال و ليس هذا الوجود له بسبب التوهم، فانه وإن لم يتوهم كان هذا
 النحو من الوجود حاصلًا. هذا كلامه. و هو ينادى بان الوجود المطلق
 ١٢ للزمان في النفس لا يتعلق بوهم المتوهم و ليس بسبب فرض الفارض
 فيطابق ما نص عليه، من أن الأمر المتصل المعقول للمتحرّك لا وجود له
 في الأعيان أصلاً بل في الذهن؛ يعني ليس له وجود قارّ او غير قارّ فلا
 ١٥ اتّجاه لحمله على أن المراد أن الحركة ليست من الموجودات الثابتة
 المستمرة الذات الغير المتجددة لئلا يتوجّه عليه أن الحركة محل الزمان
 و علته و المعدوم كيف يكون محلاً للموجود و علته له. و انما يتجّه ذلك
 ١٨ مع التصريح بوجود الزمان دونها و أنى له به.

و كذا لا يقدح في ذلك ما تسمع أن الزمان ظاهر الإنيّة خفي الماهيّة.
 اذ المراد التّحقّق في نفس الأمر على ما بينه السيّد السّند. قال: و لو نقل
 ٢١

- بعض المتأخرين خلاف ذلك فلا تعويل عليه، و جَوَزَ بعضهم ان يراد به الوجود الخياليّ الإرتساميّ لأنّه وجود بنفسه، وهو كالوجود الخارجيّ
- ٣ في ترتّب الآثار و تحقّق أجزاء ذلك الأمر الممتدّ بحسب ذلك الوجود مترتبه متعاقبة و لا يكون عند تعقلها بهذا الوجه، كما يظهر عند الرّجوع الى الوجدان، فتأمل.
- ٦ و قد يقال انهم كثيراً ما بنوا الأمر على ما يبدو في بادى النظر ثم اذا انتهت النوبة الى الفحص البالغ ظهر حقيقة الحال. فإنهم ادّعوا أوّل الأمر وجود الزّمان فى الخارج و بينوه بأنقسامه الى السّنين و الشّهود و الأيام
- ٩ و السّاعات و عدّوه من أقسام الكمّ مع أنّ المقسم فى التّقسيم الى الجوهر والعرض هو الموجود الخارجيّ على ما صرّحت به عباراتهم. ثمّ عند تحقيق الحال صرّحوا بأنّ الزّمان الممتدّ غير موجود فى الخارج
- ١٢ بل ممتنع الوجود فيه. وإنّ الموجود فى الخارج هو الآن السيال الذى يرسمه فى الخيال.
- و ربّما قيل أنّ كون الزّمان الموجود عيناً امراً متّصلاً غير قارالذات
- ١٥ ممّا يظهر من السّابقين و لضعفه عدا عنه من لحقهم الى انّ الموجود من الزّمان أمر بسيط شخصيّ باق بذاته سيّال بحسب اضافاته، فبسيلا انه يرتسم فى الخيال أمر ممتدّ يتقدّر به الحركات و يعبر عنه بالشّهور و
- ١٨ الاعوام. وكيف كان ينحلّ به ما أشكل على المجيب من أمر الزّمان الموهوم حيث تحيّر فى أنّه كيف يسمّى غير المقدار الموجود بالزّمان.
- و زعم أنّ التّناهى و اللاتناهى و التّمداد و عدم التّمداد و الزيادة و
- ٢١ النقصان و كذا التّقدير و التّقصّى و الإستقبال و المضىّ و ما شابه ذلك من

الصفات من خواص المقادير و لوازم الكميات الموجودة في الخارج عندهم. و لذلك عدّها من أمارات الوجود و أنكر تجزّي المعدوم بالأجال و الاوقات و السنين و الساعات ظناً منه أنّه تابع الحكماء الذين جعلهم أفاضل الناس عقلاً في كلّ باب. و انّ من نازع في ذلك من محقّقي المتكلّمين من العلماء الإسلاميين و الفضلاء الإماميين مكابر لا يستحقّ الجواب.

وقد حقّق لنا قد البصير و المتأمّل الخبير ممّا نبهنا عليه أو أشرنا اليه ما يكتفى به او لوّا الالباب. فانّ فيه نجاة من ظلمات فلسفيّة بعضها فوق البعض و شبهات سفسطيّة يبعد ما بين السّماء و الأرض كما يظهر على طالب الحقّ و التحقيق كلّ الظهور.

و من لم يجعل الله له نورا فماله من نور. ثمّ أنّه لأفائدة ههنا في حكاية الأقوال في الزّمان. و كتب في الخاشية أنّ الغرض من نقل المذاهب انّ من البين انّ المورد لا يقول بان الزّمان هو واجب الوجود و لا المعدّل و لا حركة و أنّما يقول بما قاله البغدادي: فإذا بطل قوله ببيان فساده سقط منعه بالكلية و تمّ الدليل، انتهى. و هو في غاية السّقوط، أمّا أولاً فلانّ ما فصله أنّما هو مذاهب القائلين بالوجود و من الناس من أنكر أن يكون للزّمان وجود البتّة. و منهم من نفى وجوده عينا و اثبته في التّوهم و هو مذكور في الشفاء و غيره فما يدرية أنّ المحقّق المورد لا ينفيه. و أمّا ثانياً فلأنّه لم يستوف جميع مذاهب القائلين بالوجود فلعلّه كان يذهب الى غير ذلك قال في الشفاء. و منهم من جعل له وجوداً لأعلى أنّه أمرٌ واحد في نفسه بل على أنّه نسبة ما على جهة ما لأمر ٢١

أَيُّهَا كَانَتْ إِلَى أُمُورِ أَيُّهَا كَانَتْ. فَقَالَ: إِنَّ الزَّمَانَ هُوَ مَجْمُوعُ أَوْقَاتٍ وَ
الْوَقْتُ عَرَضٌ خَادِثٌ يَعْرِضُ مَعَ وَجُودِ عَرَضٍ آخَرَ مَعَ وَجُودِهِ فَهُوَ وَقْتُ
لِلْآخِرِ أَيْ عَرَضٌ خَادِثٌ كَانَ وَ لَيْسَ الْوَقْتُ إِلَّا مَا يُوجِبُهُ الْمَوْقْتُ إِلَّا أَنَّ
٣ طُلُوعَ الشَّمْسِ قَدْ كَانَ أَعْرَفَ وَأَشْهَرَ، وَلِذَلِكَ اخْتِيرَ ذَلِكَ وَمَا يَجْرِي
مَجْرَاهُ لِلتَّوْقِيَةِ.

٦ فَالزَّمَانُ هُوَ جُمْلَةُ أُمُورِهِى أَوْقَاتٍ مَوْقَّتَةٌ أَوْ مِنْ شَأْنِهَا أَنْ تَجْعَلَ
أَوْقَاتًا مَوْقَّتَةً. وَقَالُوا: إِنَّ الزَّمَانَ عَلَى غَيْرِ هَذَا الْوَجْهِ لَا وَجُودَ لَهُ. وَقَالَتْ
طَائِفَةٌ: أَنَّ الزَّمَانَ جَوْهَرٌ أَزَلِّى فَجَازَأْنِ يَوْجِدُ الزَّمَانَ وَ إِنْ لَمْ تَوْجِدِ
٩ الْحَرَكَةَ. فَالزَّمَانُ عِنْدَهُمْ تَارَةٌ يَوْجِدُ مَعَ الْحَرَكَةِ فَيَقْدَرُهَا، وَ تَارَةٌ مَجْرَدًا
فَيَسْمَى حِينَئِذٍ دَهْرًا. ثُمَّ قَالَ إِنْ الذِّينَ أَثْبَتُوا وَجُودَ الزَّمَانِ مَعْنَى وَاحِدًا،
مِنْهُمْ مَنْ جَعَلَ الْحَرَكَةَ زَمَانًا، وَمِنْهُمْ حَرَكَةُ الْفَلَكَ زَمَانًا دُونَ سَائِرِ
١٢ الْحَرَكَاتِ، وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَ عَوْدَةَ الْفَلَكَ زَمَانًا أَيْ دَوْرَةً وَاحِدَةً، وَمِنْهُمْ
مَنْ جَعَلَ نَفْسَ الْفَلَكَ زَمَانًا.

و فِى الْمَوَاقِفِ مَذْهَبُ الْأَشَاعِرَةِ أَنَّهُ مُتَجَدِّدٌ يَقْدَرُ بِهِ مُتَجَدِّدٌ وَقَدْ
١٥ يَتَعَاكَسُ. قَالَ الْمُحَقِّقُ الشَّرِيفُ أَصْحَابُ هَذَا الْمَذْهَبِ جَعَلُوا أَعْلَامَ
الْأَوْقَاتِ أَوْقَاتًا وَ لِذَلِكَ تَعَاكَسَ التَّوْقِيَةُ عِنْدَهُمْ وَ إِذَا أُعْتَبِرَ مَا هُوَ وَقْتُ
فِى الْحَقِيقَةِ امْتَنَعَ التَّعْكِيسُ فِى التَّوْقِيَةِ. وَقَالَ إِنْ جَعَلَ الزَّمَانُ عِبَارَةً عَنْ
١٨ نَفْسِ ذَلِكَ الْمُتَجَدِّدِ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ الزَّمَانُ أَمْرًا مَوْجُودًا لَا مَوْهُومًا كَمَا هُوَ
مَذْهَبُهُمْ. وَ أَمَّا ثَالِثًا فَلَأَنَّ الزَّمَانَ لَيْسَ مِمَّا لَا يُمْكِنُ فِيهِ أَحْدَاثٌ قَوْلِ آخَرِ
إِذْ لَمْ يَقُمْ عَلَيْهِ بَرْهَانٌ عَقْلِيٌّ وَ لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ السَّمْعُ فَلَعَلَّهُ لَمْ يَرْضَ شَيْئًا
٢١ مِنْ تِلْكَ الْمَذَاهِبِ وَ اخْتَارَ غَيْرَهَا. وَ أَمَّا رَابِعًا فَلَأَنَّهُ صَرَّحَ بِمَا انْتَصَرَ لَهُ مِنْ

الأقوال و هو كونه منتزعاً من استمرار وجوده تعالى و بقاءه و عدم كونه
امراً موجوداً كما اختاره الفحول من الإمامية كالمحقق الطوسي و السيد
المرتضى و العلامة الحلي و المذقق الخوانساري و المولى محمّد امين
الإسترآبادي و الفاضل المجلسي و المولى خليل القزويني و المولى محمّد
ظاهر القمي و اضربهم.

قال في تنقيح المزام ما اطبق عليه محققوا المتكلمين قاطبة، هو أنّ
الزّمان استمرار منتزع من بقاءه تعالى فتوهم أنّه لا يقول إلاّ بما قاله
البغدادى من متخيّلات المغفلين. و أمّا خامساً فلاّنه لأضرورة الى كونه
قائلاً بشيء من الأقوال و مختاراً له و لأمانع من سكوته عن ذلك و
توقفه فيه كما صرح به على ما ستطلع عليه إن شاء الله تعالى.
فالقّطع بما تخيّلته المجيب مع تصريحه بخلافه ينبيء عن حرصه
على الإيراد و إن كان فيه انحراف عن سبيل الرّشاد و عدوّل عن سنن
السّداد، و الله العاصم من الجدل و العناد. ثمّ قال ذلك السيّد المشتدلّ و
أمّا ثانياً فلاّنه لو تصحّح في العدم [ما وضعوه] لكان هو الزّمان بعينه او
الحركة بعينها اذ كان متكماً سيّلاً كلّّه أزيد لا محالة من بعضه و ابغاضه
متعاقبة غير مجتمعة. فأما أنّه بالذات على تلك الشّاكلة فيكون هو
الزّمان أو بالعرض فيكون هو الحركة، فقد أطلقوا على الزّمان او الحركة
اسم العدم. فليت شعري، بأيّ ذنب استحق الزّمان أو الحركة سلب الاسم
و الالحاق بالعدم. و اعترض عليه المحقّق بأنّا لأنقول باتّصاف العدم
بالتّقدّر و التّماّد و غيره إلاّ بالعرض باعتبار اتّصاف و غائه و لا يلزم منه
كونه زماناً او حركةً.

و الخاصل أنا نقول: انّ عدم العالم كان في وعاء ممتدّ متجدّد متقضّ
 كوجود زيد في الزّمان، وكما أنّه لا يلزم كون وجود زيد زماناً او حركة،
 كذلك لا يلزم ايضاً كون العدم زماناً او حركة بل ليس الاّ كعدم زيد في
 زمان قبل زمان وجوده ولا تفاوت الاّ بانّ هذا الزّمان يتبعّض بالليل و
 النّهار و يتصّف بما شابه ذلك من الصّفات و ليس ذلك الزّمان، فاللازم
 على هذا ليس الاّ وجود الزّمان هناك. والقائلون به يلتزمون به لاكون
 العدم هو الحركة او الزّمان.

و المجيب بعدما أساء الأدب بما صاحبه اولى به قال: ان المتبادر من
 اطلاق الوجود خصوص الخارجيّ وهم لا يقولون بوجود الزّمان الممتدّ
 المتجدّد في الخارج. قال ملا ميرزا جان في حواشيه على شرح المطالع: كون
 المطلق منصرفاً الى الفرد الكامل ليس على إطلاقه بل ذلك فيما اشتهر
 لفظ المطلق فيه بخصوصه بان استعمال كثيراً في المطلق المتحقق في
 ضمنه حتى يكون استعماله فيه حقيقة عرفيّة كالوجود، فأنّه لشهرة
 استعماله في ضمن الخارجيّ يتبادر منه خصوصه انتهى. ولعلّه أراد انّ
 الزّمان الموهوم كالزّمان الذّي هو مطابق للحركة بمعنى القطع وإن لم
 يكن له وجود في الخارج الاّ انّ له وجود بحسب نفس الأمر، وأنما
 الموجود في الخارج ما هو بمنزلة الان السيّال الذي هو مطابق للحركة
 بمعنى التوسّط وهو وجود الواجب تعالى عن ذلك الذّي هو عين
 خارجيّ، فأنّه باستمراره الذّي هو بمنزلة استمرار الان السيّال يفعل أمراً
 ممتدّاً متجدّداً يسمونه بالزّمان الموهوم و عدم العالم أنما وقع فيه.
 وعلى هذا فلا فرق بين الزّمانين الاّ بما ذكره وفيه مع ما تعرفته أنّه

توجيه بما لا يرضى اذ القائلون به لا يقولون بعدم التفاوت بينهما الا
بذلك الامر العرضي كيف وهم مصرّحون بان الزمان هناك معدوم و
لا وجود له الا مع اول وجود العالم فان خصوصهم لما احتجوا عليهم بأن
٣ تخصيص الاحداث بالوقت المعين يستدعي امتيازاه عن سائر الاوقات
وهذا يقتضى كونها موجودة قبل ذلك الحادث. اجابوا بانها معدومة و
لا تمايز بينها الا فى الوهم. وانما يبتدأ وجود الزمان مع اول وجود
٤ العالم ولا يمكن وجود سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان
اصلاً، هذا كلامهم.

وبالجملة انهم لو قالوا بوجوده وامتداده مثل امتداد هذا الزمان فى
٩ ان له اجزاء متباعدة متعاقبة يمتنع الاجتماع بينهما لكان لقائل أن يقول
لم اختص وجود العالم بهذا الحد الذى حدث فيه ولم يكن حدوثه فى
حد آخر قبله وكونه وهمياً بالمعنى المذكور لا ينافى طلب المخصّص
١٢ فيما بين أجزائه. وحينئذ فما معنى قولهم واختص الحدوث بوقته اذ
لا وقت قبله. فبقى أن يكون معنى الوهمي ما اخترعه الوهم كزوجية
الثلاثة فيكون عدماً محضاً وليساً ساذجاً. فاذا اتّصف ذلك العدم
١٥ الساذج بما توهموه من التقدر والتكّم والتمادّ والتجدّد والتقضى وما
شابه ذلك. فامّا أنّه بالذات على تلك الشاكلة فيكون هو الزمان بعينه او
بالعرض فيكون هو الحركة بعينه.

١٨ فإنّ اتّضاف الحركة بالزيادة والنقصان والتمادّ وغيرها انما هو
بواسطة مقدارها، ولها مقداران مقدار بحسب المسافة وذلك بالعرض و
مقدار بحسب التراخي وذلك بالذات لأنّ ذاتها من حيث هى تقتضى
٢١

- ذلك أو أجزاؤها لا تقع معاً بل على التراخي و هذا المقدار هو الزّمان و بالجملة الحركة لها حقيقة سوى عدم الاستقرار يقارنها عدم الإستقرار.
- ٣ و أمّا الزّمان فليست له حقيقة إلاّ امتداد التجدد و عدم الإستقرار فإذن قد أطلقوا على الزّمان او الحركة بلا ذنب اسم العدم المحض و اللّيس الساذج.
- ٤ و بما قرّرناه ظهر أنّ مراد المستدلّ بالعدم المذكور ما جعله المورد و غاء له كما يصرّح به قوله فى الدّليل الأوّل. فكيف يتصوّر فى العدم الصّريح و اللّيس الصّرف الباتّ تمايز حدود و تلاحق احوال. و
- ٩ سيصرّح به فى قوله إذ لا اختلاف فى العدم و فى قوله و ذلك الإمتداد العدميّ لا العدم الذّى وقع فى هذا الوعاء على أنّ عدم العالم لو كان فى زمان موجود غير ممتاز عن هذا الزّمان الّا بما ذكره و هو امتياز
- ١٢ بالعرض يلزم منه ثبوت قديم سوى الواجب. و لا ينفع الفرار منه بالقول بأنّ مرادهم بالعالم ما سوى ذلك الزّمان من الموجودات و هو ولا وجود له كما سيصرّح به المورد تبعاً لآخرين مع ما فيه من التّدافع
- ١٥ الصّريح و التّناقض القبيح. و سيأتى لذلك زيادة التّوضيح و التّنقيح.
- و أيضاً لو كان الزّمان هناك امراً موجوداً و كان له اختلاف أجزاء أو كان امراً نفس أمريّ كما سيصرّح به المورد العلامة بعيد هذا. و كان
- ١٨ القائلون به يلتزمونه فبائى وجه سمّوه بالزّمان الموهوم و لم يسمّوه بالزّمان الموجود مع اشتراكهما فى جميع الذاتيات و اللوازم الّا بالليل و النهار و ماشا به ذلك. و هو غير موجب لسلب عقد الوجود و وضع عقد
- ٢١ العدم مقامه الّا أن يقال لأمشاحّة فى الاصطلاح.

- و الظاهر ان الذي أسقطه في تلك الورطة أنه لما رأى ان دلائل السيد
 قدس سره على ابطال القول بالزمان الموهوم دلائل متينة و براهين
 مكينة و رام أن يتقضى عنها فر من القول بكونه أمراً معدوماً الى القول
 ٣ بالقدم و هو يفر منه فوق من حيث لا يشعر فما كان هارباً عنه هذا. ثم
 أنت خبير بأنهم لو قالوا بما قرره المورد كلامهم لكان لقائل أن يقول هذا
 مجرد دعوى بلا دليل. و هل الكلام الآفى اثبات وجود هذا الوعاء الممتد
 ٤ المتجدد المتقضى حتى يمكن أن يقال ان عدم العالم كان فيه و كان
 متصفاً فيه بصفاته بالعرض اذ الأشاعرة لما تشبثوا في إثبات حدوث
 العالم بالقول بهذا الوعاء و بان عدم العالم كان فيه. فالخصم لا يسلمه
 ٩ منهم و لا يصدق به الا بالدليل. و قد تعرفت أنه لا يمكن تصوّره فضلاً
 عن أن يقام عليه دليل. فله أن يقول أن الأوعية المسلمة عندنا ثلاثة:
 الدهر الذي هو وعاء للوجود الصريح المسبوق بالعدم التصريح، و
 ١٢ الزمان الذي هو وعاء للأمور المتغيرة المقتدرة السيالة، و السرم الذي
 هو وعاء لبحث الوجود الغير المسبوق بالعدم. و اليه الاشارة بقولهم
 نسبة الثابت الى المتغير هي الدهر و نسبة المتغير الى المتغير هي الزمان و
 ١٥ نسبة الثابت الى الثابت هي السرم و الأوعية منحصرة فيها. فمن ادعى
 ان للعدم الازلي وعاءاً موجوداً يكون هو فيه و بتبعيته يتصف بالتقدير و
 التمداد و غيرهما فعليه البيان و قياسه على عدم المقارن لوجود الزمان
 ١٨ كعدم زيد في زمان قبل زمان وجوده قياس معه فارق.
 فان هذا عدم لما كان مقارناً للزمان الذي هو سيال و متكمم و متقدر
 اتصف هو ايضاً بذلك بالعرض بخلاف عدم الأمر الازلي فإنه لا يتصف
 ٢١

بالتقدير لعدم ثبوت ما يتقدّر هو به فيكون عدماً محضاً غير متقدّر و
لا متكمّم لا بدّ لنفيه من دليل وعدم قدرتنا على تعقله بوصف كونه سابقاً
على الوجود سبقاً غير ذاتيّ بدون الوعاء بعد أن دلّ الدليل عليه غير ٣
قادر فيه. فإنّ دلائل القدم بأسرها لما كانت مدخولة. وقد دلت الأخبار
المواترة من الطرفين على وجود الله العالم بدونه بأن يكون بينهما
انفصال وقد انعقد عليه اجماع الملّين من المسلمين وغيرهم. ودلّ ٤
عليه الحديث المشهور الذي لأدليل عقليّ يغارضه بل له دليل عقليّ
يغاضده كما سيأتي في آخر الرسالة ان شاء الله العزيز.

فاذا لم يثبت القول بالزمان الموهوم الذي قبل وجود العالم مع كونه ٩
مخالفاً لظاهر الشرع فلا بدّ من القول بأنّ ذلك الانفصال إنّما كان بالعدم
الصريح النفس الأمرى الغير الزماني لأنّ كلّ ما له تحقّق في نفس الأمر
لا يجب أن يكون في زمان كما لا يجب أن يكون كلّ ما له تحقّق فيها في ١٢
مكان فعدم العالم مع تحقّقه في نفس الأمر لا يجب أن يكون في زمان
اذمّا ليس للزمان في سلسلة علله مدخل لا يقال أنّه فيه هذا. والجواب
الحاسم لمادة الشبهة ما أشرنا إليه انفاً وسالفاً من أنّ عدم الازليّ لو كان ١٥
له وعاء فذلك الوعاء إمّا معدوم فاستحال اتّصافه بالتقدّر والتكمّم و
المساواة واللامساواة. اذ لا اختلاف في عدمه ولا مخصّص فكيف
يكون احدهما طرفاً ومتصفاً بالصفات المذكورة بالذات والآخر ١٨
مظروفاً ومتّصفاً بها بالعرض أو موجود فيلزم ثبوت قديم سوى
الواجب.

ثمّ ذلك القديم لمّا لم يكن جوهرًا قائمًا بذاته فلا بدّ له من محلّ يقوم ٢١

به ولا يتصور له محلّ غير الحركة فيلزم قدم الجسم كما سبق. وبما
 قررنا ظهور الأزل ليس كالزمان وأجزائه يتقدّم جزؤ ويتأخّر آخر. بل
 هو عبارة عن اللازمان السابق على الزمان سبقاً غير زمني كسبق
 ٣ أجزاء الزمان بعضها على بعض. وليس بين الله وبين العالم بعد مقدّر،
 لأنّه ان كان موجوداً يكون من العالم والآل لم يكن شيئاً ولا ينسب
 أحدهما الى الآخر من حيث الزمان بقبليّة ولا بعديّة ولا معيّة لأنّ تضاء
 ٤ الزمان عن الحق وعن ابتداء العالم فليس الوجود بحت خالص ليس
 من العدم وهو وجود الحقّ ووجود من العدم وهو وجود العالم فالعالم
 حادث في غير زمان.

وأنما يتعسّر فهم ذلك على الاكثرين لتوهمهم الأزل جزء من الزمان
 يتقدّم سائر الاجزاء وان لم يسمّوه بالزمان. فانهم أثبتوا له معناه و
 توهموا أنّ الله سبحانه فيه ولا موجود فيه سواء ثم اخذوا بإيجاد الاشياء
 ١٢ شيئاً فشيئاً في أجزاء آخر منه وهذا توهم باطل وامر محال. فإن الله
 ليس في زمان ولا مكان بل هو محيط بهما وكيف يقول عاقل أنّ العالم
 بكلّه مسبوق بالعدم الزماني و زمان عدمه ايضاً جزء من اجزائه و
 ١٥ بالجملة عند عدم الزمان يكون حالة مستقرة قارّه لافيهما تقدّم خال ولا
 تأخر اخرى. فإذا تغيّرت الأحوال بحدوث الحركة التي لها أجزاء
 لا يكون وقوعها معاً بل وقوع كلّ مترار عن وقوع الآخر يحصل منه
 ١٨ مقدار في العقل وهو الزمان.

وبهذا التقرير ينحلّ ما أشكل على المورد قدّس سرّه حيث قال إذا
 ٢١ اتّصف العدم في نفس الأمر بأنّه سابق على الوجود سبقاً غير ذاتي

فيكون البتة محتاجاً الى وعاء و ظرف يكون فيه و يتصّف هو لامحالة
 بالتّقدّر و التّكمّم و غيره و كونه سابقاً عليه بدون ذلك مما لا تقدّر على
 ٣ تعقله فلعلّه يحتاج الى لطف قريحة لم يكن لنا و سيأتى له بيان آخر. و
 القول بأنّ التّقدّم بالذّات لأ محصّل له لعوده الى السّبق الزّمانى كما هو
 مختار المورد لامحصّل له كيف و لم يدلّ دليل على بطلانه بل لا يتصحّح
 ٤ معنى حدوث العالم الا بالتمسّك به. و لذا قال به المحقّق فى التجريد و به
 فسّر المورد قوله وجود العالم بعد عدمه ينفى الإيجاب حيث قال:
 الظاهر أنّ مراد المصنّف من البعدية ههنا هو البعدية بالذّات. وردّ قول
 ٩ من قال مراده منها البعدية الزّمانية و هذا منه كالصرّيح بأنّ المحقّق
 لا يقول بالزّمان الموهوم كما صرّح به والده الماجد و الا لكان مراده منها
 البعدية الزّمانية. فهو أيضاً قائل بالحدوث الدّهريّ لأنّه لما نفى
 ١٢ الإيجاب المستلزم للقدم و أثبت الحدوث لتصريحه بوجود العالم بعد
 العدم.

فذلك إمّا فى الزّمان و هو خلاف مذهبه و مع ذلك لا يلائمه ظاهر
 ١٥ قوله بعد العدم، و سيأتى تحقيقه، او فى الدّهر و هو المطلوب. و بما
 فصلّناه ظهر أنّ القول بوجود الزّمان الموهوم و كونه وعاء لعدم العالم
 ينأى فى طريقة الملة بل ينأى مذهب من قال به و يفسده و هو قد رام
 ١٨ بذلك اصلاحه و هل يصلح العطار ما افسد الدّهر. أقول حاصل هذا
 الوجه أنّ الإمتداد و السّيلان و قبول الزّيادة و النقصان و التقضى و
 التجدّد من لوازم الحركات و ما يقدرها من الازمان. فلو صحّ فى العدم
 ٢١ الأزلىّ ما توهموه من عروض التّقدّر له و التّمادى و اتّصافه بالتّصرّم و

عدم التناهي او صحّ حال عدم ما توهم من الإمتداد الموصوف بالتكمّم
و السيلان القابل للزيادة و النقصان لم يتصحّح أن يطلق عليه اسم عدم
و يسلب عنه اسم الحركة و الزّمان. اذ كلّما وجد ما شابه ذلك من
الأوصاف تحقّقت الحركة و مقدارها و ينعكس الى قولنا إذا لم توجد
الحركة و ما يتبعها لم يكن الى توهم شيء من التجدد و الامتداد و امثال
ذلك سبيل.

و هذا بعينه ما ذكره السيّد اولا من الدّليل فلا يبقى فرق يعتد به بين
الوجهين. و يتوجه ما اورده المحقّق من المنع على كلتا القضيتين، فانه
يجوز اتّصاف ما ينتزع من البقاء و نحوه بالامتداد و عدم التناهي و
لأحدور في قبوله للزيادة و النقصان و التّماذي كما يجوز توصيف
العدم الازلي الواقع فيه باعتبارها بتلك الصّفات. و من أنكر من المحقّقين
وجود الكمّ المنفصل و المتّصل سيّما غير القارّ منه و من الأعراض
مطلقا ينفي ذلك الاختصاص و لا يشهد بخلافه ضرورة و لم نجد دليلاً
يفيد اختصاصها بما يوجد من الكمّيات. الأتري أنّه يتصّف بها الزّمان
الممتدّ المرتسم في الخيال و يوصف ما وقع فيه وجوداً كان أو عدماً
بالزيادة و النقصان و غير ذلك باعتبارها ما عرض له من التّماذي و
السيلان. و لا يستلزم ذلك أن يسلب عنه اسم الوجود و عدم و يطلق
عليه الحركة او الزّمان و لا تفاوت بين ما لا يوجد الا في الخيال و بين ما
يتوهم من الزّمان. بل لا تفاوت بين الزّمان المنتزع من بقائه تعالى و بين
ما بعد وجود العالم حيث يحكم بكونه منتزعاً ايضاً من البقاء إلا بأن هذا
الزّمان قد ضادف حركة الفلك و طلوع الكواكب و غروبها، فانقسم الى

- الليل والنهار والساعات و تبعض بالسنين و الاوقات بخلاف ما لم
يُضادف شيئاً من ذلك من الأزمان و من ثمَّ يقدرّ عدم زيد بالشهور و
٣ الأعوام و لا يتأتّى ذلك الامع التقدير فيما قبل وجود العالم من الاعدام.
فظهر أنّ اتّصاف المظروف كعدم زيد بوصف و غائه بالعرض لا يسلبه
اسمه وحدّه و ليس فيه قياس العدم الازليّ عليه في اتّصافه باوصاف
٦ الوعاء و افتقاره اليه كذلك حتّى يفرق بعدم ثبوت ما يتقدر به ذلك العدم
على أنّه لا يلزم من عدم الثبوت انتفاؤه. فيجوز أن يقال يتوهم ما يتقدر
به و يوصف بوصفه بالعرض و توهم أنّ اتّصاف الأوّل بالتقدير بالعرض و
٩ احتياجه اليه باعتبار المقارنة للزمان المتكّم بخلاف الثاني لعدم ثبوته
مصادرة مع أنّه يناقض انحصار المتقدّر بالعرض في الحركة و يبيّن كون
العدم متقدراً على أنّ الكمّ بالعرض ما له ارتباط بالكمّ الذاتيّ مصحّح
١٢ لاجراء أوصافه عليه كما قيل فكيف ينحصر فيها و في الشفاء لا يكون
في الزمان الاّ الحركات و المتحرّكات. أمّا الحركة فذلك لها من تلقاء
جوهرها و أمّا المتحرك فمن تلقاء الحركة و أمّا سائر الأمور فانّها ليست
١٥ في زمان و ان كانت مع الزمان فان العالم مع الخردلة و ليست في
الخردلة. و مع قطع النظر عن جميع ذلك لا يلزم منه الاّ بطلان اطلاقهم
اسم العدم عليه و هذا مع كونه على مختاره افتراء بلا امّتراء اذ لم نطلع
١٨ عليه إلاّ ههنا ليس من ابطال الزمان الموهوم في شيء مع انه المقصود
من إقامة البراهين المتينة و إن أريد أنّه يلزمهم وجوده كما يفهم من
النجاة و التعليقات و غيرها لا مكان وقوع الحركات المختلفة المتقدّرة
٢١ فيه فيرد عليه مع عدم إشغاره به أنّه لا بمقتضى الوجود العيني لجواز

تقدّرُها لو لم يمنع الامكان بالامتداد الموهوم و المرتسم فى الخيال على ما تقدّم.

٣ و الوجود الذى يتناول الاعتباريات لا محذور فيه و يلتزمه القائلون به كما أفاده المحقق حيث قال: فاللّازم على هذا ليس الّا وجود الزّمان هناك فان مراده هذا المعنى كما صرّح به فى الحاشية التى كتب عليه فيما رأيناه من النسخ العديدة، إذ قال المراد به الوجود الشّامل لوجود ٤ الاعتباريات، فأفهم انتهى.

و ليس اطلاق الوجود على هذا المعنى يبدع منه بل يطلق الخارج على نفس الأمر كثيراً ايضاً. و قد صرّح بشيوعه الفاضل القوشجى فى ٩ ذيل قوله و عدم المعلوم ليس علة لعدم العلة فى الخارج و كيف يريد به ما لا يلتزمه من قال به، كما صرّح به المحقق الشّريف و غيره على ما سلف. و فى الشّرح الجديد للتجريد، الزّمان هناك موهوم و لا وجود له الّا ١٢ مع اول وجود العالم و لا تمايز بين أجزائه الوهميّة الّا بمجرد التّوهم و هل يجوز عاقل حمل كلام هذا المحقق على التزام الوجود العيّن بدون توقّف مرّاه عليه بعد الاطلاع على تصريحه بأنّ مرادهم بالعالم ما ١٥ سوى ذلك الإمتداد الموهوم. فأنّ المراد به ما سوى الواجب من الموجودات و الإمتداد المذكور لا وجود له، هذا كلامه طاب ثراه. و لأريب فى أنّه نصّ فى الباب فيجمل ما أجمله هناك عليه لولا اتّباع ١٨ المتشابه ابتغاء للحكم بالتناقض القبيح فلا حاجة الى ما ارتكبه من التّوجيه الذى حاول ان يجمع به بين الاراء المختلفة.

فإنّ من أثبت الآن السيال الباقي ازلاً و ابداً ينفى كون غيره راسماً ٢١

للزّمان و من نفاه من المحقّقين في فسحة من تجشّم مؤنة اعتبار ما يقوم مقامه و يكون بمنزلته فإنّ له في انتزاعه من استمرار الوجود لمندوحة
 ٣ عن ذلك كلّه و لا وجه لتطبيق المطالب الكلامية على الأصول الفلسفية و عدم التمييز بينها كما وقع منه مراراً فإنّه من تخايل القريحة السوداوية على أنّه يتضمّن الإعراف بحمله على الوجود في نفس الأمر
 ٤ فيرتفع التناقض و التدافع القبيح و غير ذلك ممّا شنع به على المورد العلامة طالب ثراه. و لا يرد عليه بزعمه إلاّ ما أورده على هذا التقدير و ليس ذلك توجيهها بما لا يرضاه القائلون به كما ارتكبه من التوجيه الذي
 ٩ لا ينطبق على مذهب و لا يرضيه أحدٌ اذ الوجود عندهم باستمراره يرسم الزّمان مطلقاً فهو بمنزلة الآن السيّال لدى الحكماء. و لم يذهب
 ١٢ ذاهب الى ان ارتسام الزّمان المتقدّم على وجود العالم من استمرار الوجود كارتسامه من استمرار الآن بعده و يقوم مقامه حينئذ و يكون
 بمنزلة عند انتفائه. و لو فرض ذلك فلا يتّجه دعوى عدم انحطار التفاوت فيما ذكر، لأنّ المنقسم الى الأيّام و الليالي هو المرسوم من الآن
 ١٥ السيّال و هو معدوم في الاعيان كما اعترف به غير مرّة فيساوى المرتسم من البقاء في أنّ لا وجود له الا في الأذهان. فلا تفاوت بين اول حادث
 و هذا الحادث في أنّ اتّضاف عدمه بما ذكر من التّمادى و السيّلان و نحوهما لا يوجب ان يعدّ حركة او يطلق عليه اسم الزّمان و لا ينافي
 ١٨ ذلك تحقّقه في نفس الأمر لمنشأ انتزاعه بحيث إذا أدركه العاقل و صفه به و إن لم يوجد بالفعل عيناً و لا ذهناً.

٢١ و لهذا لا يتأتّى طلب المخصّص فيما بين أجزائه لانتقائها قطعاً و

لعدم التمايز بينها في الخارج اذ ليست له أجزاء متباينة متعينة في الواقع لأن تمايزها و تحددها باعتبار مصادفتها للأوقات والحوادث المتجددة ولا وقت قبل وجود العالم اذ لا حادث يجعل وقتاً على أن
 ٣ من صرح بأن القبلية لا تستدعي زماناً بناءً على تسديس أقسامها ينفي الزمان قبل وجود العالم مطلقاً وهذا معنى قولهم. واختص الحدوث بوقته إذ لا وقت قبله، فافهم ولا تتحير فإن اعتبار هذا الزمان بعد التنازل
 ٤ عن عدم اشتراطه في هذا التقدم فلا حرج في التصريح بانتفائه، اولاً، مع أن ذلك التصريح لم يوجد الاً من بعضهم فلا يناقض وجوده في الجملة عند غير ذلك المصرح وهو ظاهر.

و ايضاً التصريح بنفيه في الخارج لا يضاد تحققه بحسب نفس الأمر على الوجه الذي صورناه كما يستفاده من كلام المحققين منهم. نعم لو قيل بوجوده و امتداده مثل امتداد هذا الزمان كما فرضه أمكن توجه
 ١٢ ذلك السؤال باعتبار تشابه الأجزاء دون تباينها و تمايزها و تعاقبها المنافية له، لكنه توجيه بما لا يرضاه القائل به إذ لم يقل بوجوده كذلك قبل وجود العالم حيث لا ذهن ولا ذاهن احد منهم. وليس المراد أنه
 ١٥ لا يمكن وجود شيء من الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلاً ولا وجه لتوهم ذلك. فإنه يستلزم الدور إذ توقفه على الحركة و موضوعها و تحقق الخيال و التخيل ضروري عندهم و الوقت فرع على وجود العالم
 ١٨ حينئذ و متأخر عنه فلا يمكن أن يكون وجوده أعني حدوثه فيه فقوله بوقته مسامحة و تمثيل، كما افاده بعض الفضلاء. و قد يقال: النسبة بين الزمان و الجسم كالنسبة بين الهيولى و الصورة بالتلازم و الزمان من
 ٢١

جملة المشخصات للجسم والجسم علة بقاء الزمان واستمراره.

فتأمل فيه على أن فيما ادّعاه من أن لما بعد وجود العالم من الزمان
 ٣ اجزاء متباينة متعاقبة يمتنع الاجتماع بينها كلاما اذ لا وجود له في
 الخارج. وفي الوجود الذهني يجتمع الأجزاء حال البقاء بل حال
 الحدوث أيضا عند ادراكه دفعة وتخيّل الذهن من عند نفسه قطعة من
 ٦ الزمان وارتسامه في الخيال على سبيل التدرّج عند مشاهدة حركة
 تواسّطية. واختلاف نسبها الى حدود المسافة لا يأتى عن اجتماع تلك
 الاجزاء بحسب الوجود بنفسه وهو الوجود الأصيل للزمان عند
 ٩ بعضهم.

و من ادّعى أن العقل يحكم بأنّها لو وجدت في الخارج لكانت
 متعاقبة فلا بدّ له من دليل لأنّ تلك الملازمة غير بينة فما يدرّيه لعلّها لو
 ١٢ وجدت في الخارج لكانت مجتمعة. بل عند من ينفي وجود الأعراض
 الغير المقارّة وجودها مستلزم لاجتماع اجزائها لامحاله على ما قيل.
 وقد ادّعى بعض الافاضل أن الزمان في الواقع وبالنسبة الى القدّوس
 ١٥ الحقّ و ضرب من الملائكة موجود بوجود واحد شخصي ومتّصل قارّ
 و اجزأؤه بالنظر الى المبادئ العالية على الزمان والمكان مجتمعة
 التّحقّق متوافقة الحضور. اذ لا فقد ولا غيبة هناك إلّا للامور المستحيلة.
 ١٨ وهذا كلّه فيما بازاء الحركة القطعية من الزمان ومن يتغاطى الزمان
 الموهوم لا يرتضيه. وكيف كان فلا شك في أنّه ليس موجوداً في الأعيان
 وأنما يكون وجوده في الازهان وهو اعمّ ممّا يخترعه العقول والأوهام
 ٢١ كأنياب الاغوال فإنّ الأمور الاعتبارية المتحقّقة في حدّ انفسها لوجود

ما من شأنه أن تنتزع هي منه بدون توقف على تعلل واختلاف
 موجودة في الذهن وليست بمحض اختراع العقل واعتباره فلا يتم
 التقريب في قوله. فبقى أن يكون معنى الوهمي ما يخترعه العقل إلا إذا
 ٣ ثبت أن الموهوم من الزمان ليس كذلك. ولم يظهر ممّا قرره ذلك إذ لم
 يعلم منه إلا عدم وجوده في الاعيان ولأبحث فيه ولا نزاع. ولا يلزم
 ٤ منه أن يكون وجوده بمحض الاختراع ولو كان الزمان الموهوم عدماً
 محضاً وليساً ساذجاً لم يبق بينه وبين الوقت التقديرى فوق لأنه أيضاً
 كذلك عنده. فيجربى فيه هذا التقرير بان يقال اذا فرض قبل وجود العالم
 ٩ وقت وزمان أى أمر ممتد متقدّر كان ذلك زماناً او حركةً فلا يكون عدماً
 صرفاً. فبأى ذنب أطلق عليه اسم العدم وأنكار تقدّره مكابرة صريحة
 إذ لو لم يتصف بالامتداد والتقصّي ولم يعرض له التجدد وعدم التناهي
 لم يكن المفروض زماناً بل شيئاً آخر.

١٢ ولم يتصحّح به معنى بقائه تعالى كما سبق منه ومعنى ثمان الله و لم
 يكن معه شيء كما يصرّح به فيما بعد. وأيضاً سيصرّح بأنه يندفع به شبهة
 الفلاسفة لو كان تقدم الباري على وجود العالم بقدر متناه لزم حدوثه و
 ١٥ الأ لزم قدم العالم، لأن معنى التقدّم الغير المتناهي أنه لا ينتهى وجود
 المتقدم الى حدّ لا يكون قبله. وتلك القبلية لا يتحقّق إلا بالزمان قال،
 ١٨ لأننا نختار الثاني ونقول كان ذلك بالزمان المقدّر لا المحقّق فلا يلزم قدم
 الزمان. وأنت خبير بأنّه صريح فى اتّصافه باللاتناهي حيث اختار أن
 تقدّم الباري على العالم بقدر غير متناه من الزمان المقدّر. و ظاهر أنه
 يتوقف على كونه ممتدّاً متقدّراً متكمّماً ليصحّ اعتبار عدم تناهيه
 ٢١

- لاختصاص النهاية و اللانهاية بمثله على ما تكررّ منه و من السيّد
المستدلّ مرّةً بعد أخرى. فدعوى كونه غير متقدّر و لأمتكمّ بعد ذلك
٣ تدافع صريح و تناقض قبيح،
و قد سمعت أنّ من دفع تلك الشبهة بالأوقات التقديرية كالعلامة
الحلى تمسك به بعد التّنزل عن الاستغناء عنه الى الحاجة اليه. و من
٦ البين المكشوف أنّه لا يصحّ بدون تقديره و تكمّمه و إلّا كان اعتباره
لغواً. و عند هذا يظهر أنّ القول بالزّمان التقديرى لا يتأتّى ممّن يرى ما
تمسك به السيّد دلائل متينة و براهين مكينة فلا تغفل. و اعلم أنّ تقدّر
٩ العدم و اتّصافه بالنهاية و عدم التّناهى و نحو ذلك باعتبار و غائه. إنّما
هو فى التوهّم على ما ينادى عليه ما مرّ من الشّرح الجديد و هو المطابق
للمشهور بين جمهور كما قاله بعض الفضلاء. و حينئذ لا يكون من
١٢ الزّمان و الحركة على الوجه الذى أراده فى شىء بل لأمعنى لكونه زماناً
اصلاً اذ ليس متقدّراً بالذّات قطعاً. و إن أراد اتّصاف ذلك العدم السّاذج
بما توهّموه فى الخارج فظاهر الفساد مع أنّ السّاذج يأبى عن الاتّصاف
١٥ و ينافيه. ففى العبارة مسامحة تُنبىء عن أغلوطة كما فيما اختلفت من
إطلاقهم عليهما اسم العدم المحض و اللّيس السّاذج و لم يظهر بما قرّره
سوى تفسير العدم بالزّمان الموهوم. و أمّا كونه مراد المستدلّ فغير ظاهر
١٨ منه.

بل الظّاهر ما حمّله عليه المحقّق إذ لم يعهد إطلاقه على ذلك الزّمان
سيّما، اذا عبر عنه بالعدم المحض و اللّيس السّاذج و اعتبار حذف
٢١ المضاف أو إرادة المعدوم منه على المسامحة المشهورة بعيد فى المقام.

- و لا تصرّيح فى الدليل الاول به و كان فيه أيضاً خلطاً يفهم من اسناده الى المتكلمين القول بأنّ قبل العالم عدماً موهوماً ازليّاً سيّلاً فإنّ اتّصافه بالازليّة والسّيلان يشعر بأنّ وعائه الزّمان.
- ٣ وكذا قوله إذ لا اختلاف فى العدم لأنّه اذا لم يكن هناك زمان يتقدّر به العدم لم يتحقّق الا صرف العدم السّاذج. و أمّا قوله ذلك الامتداد العدميّ فهو عليه لا له إذ لا شكّ أنّه لا يصدق الاّ على الزّمان المعلوم الذى اقيمت البراهين على نفيه. فالمعنى أنّه لو تحقّق ذلك الامتداد العدميّ لزم منه المحال فيطابق ما حمّله عليه المحقّق من أنّه لو صحّ الزّمان الموهوم لزم منه اتّصاف العدم بالسّيلان وغيره و لزم منه المحال بخلاف ما لو قيل لو اتّصف العدم بذلك لزم منه المحال على، أنّه لا بدّ من اعتبار طيّ المقدّمة الاولى لأنّ اتّصافه بذلك فرع اعتبار الوعاء الموصوف بما ذكر له. و الاولى أن يقال لو صحّ حال العدم ما توهموه ١٢ من الامتداد كان زماناً لتكتمّه بالذّات. ولو صحّ توهم اتّصاف العدم به كان حركة لتقدّره بالعرض و لم تكلف أن يحمل الكلام عليه.
- ١٥ و اما ما الزمه من ثبوت قديم سواه تعالى من كون عدم العالم فى وعاء موصوف بما ذكره، فكانه جواب عن ايراد المحقّق بتغيير الدليل او رجوع الى استدلال آخر على نفى الزّمان الموهوم أو بيان لفساد القول بوجود ذلك الزّمان بوجه آخر. و على اىّ حال فهو خال عن الفائدة و تكرير لما تكرّر منه و قد ظهر ضعفه فلا نكرّه.
- و قد علمت نفع القول بعدم وجوده بما سمعته من أنّ الاجماع لم ينعقد الا على حدوث الموجودات و إطلاق العالم على ما يتناول ٢١

- الإعتباريات من الخرافات كتوهم التناقض و التدافع كما عرفته. وكذا ما استبعده من تسمية الزّمان الموجود فى نفس الأمر على ما ألترمه القائلون به بالزّمان الموهوم مع اشتراكه مع الزّمان الموجود فيما عدا ٣ الإنقسام الى اللّيل والنّهار ونحوه لما تبين لك من أنّه لا وجود لما سمّاه زماناً موجوداً إلّا فى الخيال لأنّه المنقسم الى الاوقات المتبعّض باللّيل والنّهار دون الان السّيال الذّى يتوهمون وجوده فى غير الأوّهام و ٤ الأذهان. فلا وجه لتوصيفه بالموجود على أنّك قد عرفت الإمتياز بينهما بما عدا الإنقسام المذكور المترتب عليه فتذكر.
- ٩ و اذا كان الزّمان امراً نفس أمرى كما مرّ من المحقّق حيث حكم بأنّ له منشاء انتزاع و سيئاتى تصرّحه به و لم يكن موجوداً فى الاعيان اذ صرح بأنّ الإمتداد المذكور لأوجود له كان وجوده فى الأذهان و ١٢ الأوّهام، بخلاف ما لو كان موجوداً فى الخارج و كان له اختلاف اجزاء فان توصيفه حينئذ بالموهوم أو المرتسم فى الخيال مجرد اصطلاح. لكنّه لم يسمّ الزّمان الموجود كذلك بالزّمان الموهوم كما توهمه اذ لم يذهب اليه احد من المسلمين. فاتّضح أنّه لا يتّجه الجمع بينهما لعدم ١٥ اتّحاد مقتضاهما و اذا احطت خبراً بما بيّناه من أنّ المحقّق لم يذهب الى وجود الإمتداد المذكور و سمعت أنّ عبارته محمولة على الوجود بحسب نفس الأمر كما جوّزه المجيب و عرفت أنّه لا يلزم من هذا الوجه ١٨ الا الوجود فى الجملة على ما ألترمه القائلون به دريت أنّه لم يقع فى الورطة إلّا من نسبه الى ذلك من حيث لا يدري.
- ٢١ و كيف يرى ما تمسّك به السيّد من الشّبه لدلائل متينة من انتصب

لدفْعها و و تعرّض لابطالها ولائ وجه يروم أن يتفصّى عن تلك
 البراهين المكيّنة من بالغ في ردّها ويّين ضعفها وتفصّى عنها وفرغ منها
 ٣ و أبان انتفاء دلالتها على مراده مع أنّه قد عرفت رجوع الثّاني منها الى
 الأوّل. وستعرف أنّ مرجع الثّالث والخامس الى وجه واحد. وأمّا
 الرّابع فلا ربط له له بما نحن فيه ولا سبيل كما أنّ آخرها خال عن
 التّحصيل فلا يعطى تكثيرها إلاّ التّطويل بما لا يشفى العليل ولا يروى
 ٤ الغليل. ثمّ كيف يتفصّى عنها على تقدير صحتّها بالقول بما ينافى
 مقتضاها ويخالف مؤدّاها وإّما يتفصّى عنها بالإعتراف بموجِبها لو لم
 يتيسّر التّفصّي بنقضها فإنّ توقف الإمتداد والتصرّم والتجدّد على
 ٩ الحركة واستلزام وقوع العدم فيه لا تُضافه بالتقدّر والتّماضى وأنحصار
 ما لا يتناهى بين الخاصّين واستواء النّسبة ومضاهاة المكان لدلائل
 قويّة على ابطال الزّمان الموجود قبل وجود العالم وان كانت دلالتها
 ١٢ على نفى الزّمان بالمتوهّم ضعيفة.

نعم لتوهّم ذلك فى خصوص هذا الوجه وجه ولم يلتزم المحقّق إلاّ
 الوجود فى نفس الأمر دون الخارج كما اعترف به المسجّب وليس
 ١٥ يفضى الى القول بالقدم من حيث لا يشعر. ثمّ أنت خبير بأنّه فى مقام
 الانتصار للمستدلّ لكنه عدل عنه لامر ما عرض له فجعل يمنع ما قرّره
 المحقّق فى مقام المنع بفرض أنّه ادّعاء من الاشاعرة تشبّثوا به فى
 ١٨ إثبات حدوث العالم، وذهب عنه انّ المتكلّم من الاشاعرة وغيرهم
 استندوا اليه لمنع انّ وجود العالم بعد عدم بعديّة لأجامع معها القبل
 البعد يتوقّف على الزّمان الموجود المفضى الى قدمه. فانّهم قالوا انّ هذه
 ٢١

القبليّة لا تستدعى الزّمان اصلاً كما في تقدّم أجزاء الزّمان بعضها على بعض على ما سبق. وإن سلم أنّه يقتضى زماناً فيكفى فيه الزّمان المتوهّم المقدّر لكون العدم السّابق على الوجود أيضاً كذلك. ٣

وقد نصّ على ذلك المحقّق الطّوسى وغيره وكذا يسند إليه منع قولهم إنّ فيضان الحادث عن القديم يتوقف على ما لا يتناهى من الشّروط المتعاقبة الموجودة بأنّه يجوز اشتراطه بحدّ معيّن من هذا الزّمان المتوقّف على قطعة سابقة عليه ويستند إليه منع مقدمات آخر مأخوذة في شبه أخرى لهم. وظاهر أنّ نظر المحقّق إليه وحينئذٍ فلا يمكن الإعتراض بالمنع على ما قرّر به مرامهم فلا ينفعه ما قرّر به فى الخاشية ٩ حيث قال: هذا ليس توجيهها آخر لكلام السيّد ليتوجه أنّه مستدلّ، فوظيفته الاثبات لا المنع وطلب الدّليل بل هو اعتراض يرد عليهم على ما قرّر به المورد مرامهم، انتهى. ثمّ لم نتعرف الاّ أنّه ممّا يمكن تصوّره و ١٢ تصوّيره وليس يتعسّر أو يتعذّر إقامة الدّليل عليه لأنّه مقتضى التّقدم الإنفكاكى الحقيقى لأنّه لا يقبل بدون الإمتداد المتوهّم المذكور على ما يشهد به الفطرة السّليمة والغريزة الملكوتية والقريحة القدسيّة و ١٥ سنزیدک بیاناً ان شاء الله تعالى.

نعم لا يمكن التمسك لابطاله الا بالشّبه الضعيفة والثّرّهات الباطلة السّخيفة وادّعاء الإنحطار فى الأوعية الثلاثة بالنّظر الى الوجود لا يجديه نفعاً اصلاً لأنّه مجرد إصلاح من الفلاسفة بحسب استقرار اصولهم فلا ينتهض حجة على من عداهم ممّن يرى الزّمان الموهوم و ١٨ يعتبره وعاءاً للمعدوم. مع أنّه غير خارج عنها على انّ ما وقع الاصطلاح ٢١

عليه انّ معيّة المتغيّر للثابت كوقوع الجسم القارّ الذات المستمرّ الوجود
 مع الزّمان كون مغاير لوقوع المتغيّر مع مثله. و تلك النّسبة هي المسمّاة
 عندهم بالذّهر و لايجرى فيه الإمتداد و السّيلان فكيف يكون وعاءاً. و ٣
 لأشارة في قولهم: نسبة الثابت الى المتغيّر هي الذّهر الى ما ادّعاه من أنّ
 الذّهر وعاء للوجود الصّريح المسبوق بالعدم الصّريح و كذا تاليها. و
 قديق لعل المراد من الذّهر بقاء معيّة المتغيّر بالثابت كدوام الفلك بالملك ٤
 و بقاء الملك بالملكوت و إن كان احدهما متجدّداً في كلّ حين و الآخر
 مستمراً، و من السّرمذ البقاء المطلق الذي لا تغيّر فيه اصلاً، و من الزّمان
 مدة دوام المتغيّرات. و لا يخفى أنّ هذا التوجيه مع مخالفته للمتعارف ٥
 المشهور و اشتماله على عناية شديدة لا يغني عّما يزد شياً و يمكن أن
 يقال: الذّهر كأنه وعاء الامور الثّابتة كما أنّ الزّمان الذي جعلوه كمّاً
 متصّلاً وعاء الامور المتغيّرة السيّالة. و كما لا يقدح ذلك في كونه متاهاً، ١٢
 كذلك لا ضير في كون الذّهر مثلاً متى تلك الامور مع كونه من مقولة
 أخرى او من الأمور الإعتبارية. و المستفاد ممّا في التّحصيل على ما
 ستقف عليه أنّه من مقولة متى و لكون ذلك معنى نسبياً لا يجرى فيه ١٥
 الإمتداد و السّيلان فلا فوق في ذلك بين النسبة الى الزّمان بالمعيّة او
 بالفيئّة.

و بهذا يظهر حال توهم كونه وعاء أكال الزّمان المعهود من مقولة الكمّ. ١٨
 و الظّاهر أنّه يؤل الى مرتبة من مراتب نفس الأمر كما أومى اليه فتفهم و
 لا تنكر تقدّر العدم و لا تنفّ أزليّته بمجرد توهم عدم ثبوت ما يتقدّر به و
 لا يقاس العدم الازليّ على العدم المقارن لوجود الزّمان في الإِتّصاف ٢١

بالتقدّر والتكّم بالعرض حتّى يقال أنّ له وعاءاً سيّلاً متقدّراً يوجب ذلك الإِتّصاف بخلاف العدم الأزليّ مع أنّ وجود ذلك الوعاء وانتفاء ما يتقدّر به العدم الأزليّ أوّل المسئلة وعين النزاع. ٣

بل المراد كما مرّ أنّ الإِتّصاف باعتبار الوعاء لا يوجب كون العدم الأزليّ حركة او زماناً كما لا يقتضى ذلك أنّ يكونَ عدم زيد كذلك. و لا يذهب عليك أنّ حدوث العالم الثابت بالأدلة السّميّة و انتفاله عن وجوده تعالى لا يقتضى سوى تقدم عدم أوّل حادث على وجوده سبقاً غير ذاتيّ اذ لم يدلّ الدليل على غير ذلك. و أمّا كون ذلك التّقدّم بالعدم الصّريح الغير الزّمانى فلا تفيده بل العقل لا ينقبض بآدى الرّأى بالنظر الى تلك الأدلة عن [على] تقدّم ذلك العدم على العالم تقدّماً بالذات بالمعنى الذى أثبته المحقّقون من المتكلمين؛ ومنهم الطوسى فى التجريد ٩ و غيره، كما لأجزاء الزّمان بعضها على بعض كما لا يابى عن كون ذلك تقدّماً زمانيّاً باعتبار وعاء موهوم لذلك العدم السّابق. ١٢

و غرض المحقّق ان سبق العدم بهذا النوع من التّقدّم ممّا لا يعقل بدون الوعاء المذكور وإلّا لم يكن سابقاً بالحقيقة فلا يتوجّه عليه أنّ عدم قدرتنا على ذلك التعقّل بعد دلالة الدليل غير قادح لأنّ اللازم من بطلان أدلة القدم و اثبات الحدوث بالحجّة السّميّة المعتمدة بالأدلة العقلية. و عدم ثبوت الزّمان الموهوم كما حصل له بالمنع ليس الاّ تجويز انتفاء ذلك الزّمان فيجوز على هذا اعتباره بالنظر الى دلالة الدليل ولا مخالفة له لظاهر الشّرع وباطنه إذا لم يكن موجوداً و اللازم ١٨ أن يكون الزّمان التّفديريّ ايضاً كذلك. و لعلّه بنى على وجوده واشتبه ٢١

عليه عدم الثبوت بثبوت العدم فزعم أنه ثبت عدم الزمان الموهوم. و
 حينئذٍ لابد من القول بأن ذلك الانفصال إنما كان بالعدم الصريح وكذلك
 ما ادّعاه من أنه لا يجيب أن يكون كل ما له تحقق في نفس الأمر في ٣
 زمان فإنه لا يفيد إلا عدم وجوب كون ذلك العدم في زمان ووعاء و
 لا ينفعه إلا وجوب عدم كونه كذلك حتى يلزم أن يكون الانفصال
 بالعدم الصريح الغير الزماني. لأنه إذ ذاك مستدلّ مع أنه ليس من ٤
 الحدوث الدهري في شيء كما أشير إليه.

و المحقق قد بين وجوب كون ذلك العدم في زمان بما أثبت له من
 اتصافه بالتقدم الذي لا يتحقق في غير أجزاء الزمان ولا يعقل إلا ٩
 بعروض زمان إذ لا معنى لكون هذا التقدم بالذات في غيرها فلا يقاس
 عليه غيره وإذ كان وجود الزمان مستحيلا وليس العدم موجودا فيكفي
 فيه الزمان الموهوم. فكان على المجيب أن يتعرض له حتى يستتب له ١٢
 مرامه لكنه نبذه وراء ظهره مع أنه عمدة ما يتمسك به على إبطال
 الحدوث الدهري. و الحدوث الذاتي الذي أثبتته المتكلمون ويحتج به
 على إثبات الحدوث الزماني واعتبار الزمان الموهوم فلا ينبغي ١٥
 الاعراض عنه والإشتغال بما لا طائل تحته من منع النتيجة. وإن
 حدوث العالم ينا في وجود ذلك الزمان والحركة والجسم لأن قصارى
 ما يلزم منه انتفاء الزمان قبل وجود الفلك واللازم منه انتفاء ذلك السبق ١٨
 حقيقة، لأن مرجعه إلى أن السبق الموقوف على الزمان متحقق بدونه.
 فلا يثبت تحقق هذا السبق بدوّن زمان بهذه المقدمات وامثال ذلك
 كقوله أن ما ليس للزمان في سلسلة علله مدخل لا يقال أنه فيه و سائر ٢١

ما التقطه من كتب الفلاسفة التّارّكين للشرّاع المغرضين عن الأديان ممّا
 يبنى على اصولهم الفاسدة واهوائهم الكاسدة فلا ينتهض على
 المتكلمين و غيرهم من المتمسّكين بأذيال القديسين من حجج
 ٣ ربّ العالمين صلوات الله عليهم اجمعين على أنّ عدم وجوب كونه فى
 زّمان على الوجه الذى يقال فى الزّمانى أنّه فيه لا ينافى ان يقال ذلك لهم
 ٦ فى زّمان بحسب التّوهّم بالمقايسته اليه كما قال المحقّق الطوسى فى نقد
 المحضّل كلّ ما هو علة الزّمان يشترط وجوده فلا يكون فى الزّمان ولا
 معه الاّ فى الوهم حيث يقيسها الى الزّمانيات أى الأمور الواقعة
 ٩ فى الزّمان الموجود بزعمهم.

فلا يتوهّم أنّ المراد أنّه من أغلاط الوهم فتأمّل. و جوابه الحاسم
 لمادة الشبهة ما كرّره مرّة بعد أخرى ممّا لا يرتبط بالسّوال ولا
 ١٢ الإستدلال فهو رجوع الى احتّجاج اخر منتحل ممّا أورد بعض فضلاء
 جيلان. وقد عرفت جريانه فى الوقت التقديرى على ما فيه من الضّعف
 والقصور فلانطول بتكريره ولا استبعاد فى أن يتصورّ العدم المستمرّ
 ١٥ ممتدّاً متّصفا بعدم التّناهي باعْتِبار وقوعه فى امتداد غير متناهى المقدار
 موهوم كذلك ولا ضرورة على إستحالة ولا برهان. ومن ادّعى خلافه
 فعليه البيان بل لا معنى لتوصيفه بالأزلى على ما يصفه به المنكرون
 ١٨ لا تضافه بعدم التّناهي والامتداد الاّ ذلك. ولا يفيد ما قرّره وكرّره لوتّم
 سوى أنّ الأزل ليس له وعاء واما أنّه ليس كالزّمان فغير ظاهر منه. فانه
 فسرّ الأزل باللّزّمان السّابق على الزّمان سبقاً غير زّمانى فإن أراد
 ٢١ بالزّمانى المنفى ما هو المعروف المتبادر من عدم اجتماع السّابق مع

المسبوق بناءً على أن يكون سبق بعض أجزاء الزمان على البعض
تمثيلاً للزمانى فيؤل الى القدم. وإن أراد به السبق الذى لا يكون السابق
فى زمان كأجزاء الزمان فانها متقدّمة ومتأخرة غير مجتمعة ولا يكون
السابق منها فى زمان كاللاحق فيرجع الى اختيار الحدوث الذاتى على
مختار المتكلمين فيكون الأزل كأجزاء الزمان متقدّماً كتقدّمها، بل
يتأتى ذلك لأجزائه المفروضة [متقدمة عليه لأن] وقوع الحركات
المختلفة فيه ونفى ان يكون بين الله وبين العالم بعد مقدّر ينافى اختيار
الوقت التقديرى مع أن توسط البعد على هذا الوجه فاسد كما سيرد
عليك ان شاء الله تعالى ودليله قاصر كما مرّ.

والحزم بعدم انتساب الزمان اليه تعالى بالقبليّة والبعديّة والمعيّة
يناقض ما سيأتى من تجويز الانتساب بالمعيّة ولا يلائم كونه تعالى قبل
القبل، وهو الأوّل والاخر. نعم لا يكون الله تعالى فى زمان كما أنّه سبحانه
ليس فى مكان فانه معنى انتفاء الزمان عنه جلّ شأنه.

وامّا انتفائه عن ابتداء العالم فإنّ عنى به أنّه لا وقت قبل حدوثه أى
ليس حينئذٍ وقت موجود فغير مفيد. وإنّ عنى الأعمّ فهو أوّل المسئلة و
عين المتنازع فيه وكون العالم حادثاً فى غير زمان موجود وكون
وجوده من العدم لا يخالف القول بالزمان الموهوم وإرادة الأعمّ من ذلك
مصادرة. ودعواه لا يقبل اذ لا شاهد له وتصور ما ذكره متعسّر و
التّصديق بذلك متعذّر لانه تصديق بعدم ازليّة الأزلّى ونفى تقدّر المتقدّر
وعدم امتداد الممتدّ. ومن توهم الأزل كالزمان ممتداً متقدّراً قابلاً
للزّيادة والنّقصان أثبت له معناه وسمّاه بالزمان ولا استحالة فيه. لكنّه

لم يتوهم ان الله سبحانه فيه وإن اعتقد انه لا موجود حينئذ سواه. ثم
أخذ بايجاد الأشياء شيئاً فشيئاً في أجزاء آخر من هذا الامتداد وليس
هذا توهمهما باطلاً وامراً محالاً. وإنما التوهم الباطل كونه تعالى في زمان ٣
أو مكان و تركيب هذا المحال مع الأمور الصحيحة لا يقتضى استحالة
شيء من ذلك ولا يغترّ بمثل هذا الكلام الا الجاهل الذى يقول بأن زمان
عدم العالم جزء من اجزائه. فإن المتكلمين نفوا أن يكون لزمان عدم ٦
العالم وجود فكيف يكون جزء من أجزائه والزام ذلك عليهم بناءً على
ما ذهب اليه غيرهم من سخيف القول على أن من ذهب الى ذلك من
القول المشهور جعله جوهرًا قائماً بنفسه وقال لا يقع فى بحث ذات ٩
الزمان تغير ما لم يتغير نسبته الى المتغيرات فلا يستلزم قدمه قدم
الحركة والجسم ولا يلزم أن يجعله من أجزاء العالم. إذ يجوز أن يقول ١٢
بحدوث ما سواه ويعترف بقدمه على ما جوزه بعضهم. نعم لا يقطع
عاقل بان العالم بأكمله مسبوق بالعدم الزماني وما ينجر اليه ثم يقول بأن
الزمان مقدار موجود غارض للحركة.

١٥ و بالجملة عند عدم الزمان الممتد المطابق للحركة القطعية المنتزع
من الآن السيل الذى بازاء الحركة التوسّطية يكون حالة قارة مستقرة لا
فيها حركة ولا متحرك يتقدم له حال و يتأخر أخرى. فإذا تغيرت
الأحوال بحدوث الحركات ارتسم منها الزمان فى الخيال و حصل ١٨
مقداره فى العقل ولا ينحلّ بذلك ما استشكله المحقق من ان سبق العدم
الازلي الذى لا يجامع الوجود المسبوق لا يتعقل بدون زمان منتزع من
أزليته تعالى واستمرار وجوده و عدم زواله لأن اقصى ما حصل من ٢١

إفاداته الماخوذة من الوافي للفاضل الكاشي وغيره أنه لا يتحقق قبل وجود العالم الزمان الذي هو مقدار لحركة الفلك كما لا يتحقق الحركة والمتحرك.

٣

و هذا بعينه ما استدللّ به أولاً و تمسك به ثانياً و لا فائدة في تكرار الدّعوى و إعادة المدعى كرةً بعد أخرى. و لا يلزم من ذلك أن يتعقل تقدم ذلك العدم عليه بهذا الوجه بدون ملاحظة الزّمان الموهوم فإنّه لا يتحقق بدون عروض الزّمان الّا في أجزائه. و مآل تقدّم الأمس على اليوم بالذّات الى السّبق الزّمانى و إرجاع السّبق الذاتى الى التّقدم الزّمانى لا يفتقر الى دلالة دليل على بطلانه. و كما يتصحّح حدوث العالم بمجرد السّبق المذكور كذلك يتصحّح بالزّمان، بالزّمان الموهوم. ألا ترى الى ما فى قواعد القوسى و غيرها من تقدير الزّمان لتصحّح الحدوث استظهاراً و الظّاهر أنّه لم يفسّر المحقّق المورد قوله فى التجريد الا بالبعديّة الزّمانية كما يظهر بأدنى تأمل. لأنّه قال: الظّاهر كما يستفاد من كلام الشارح فى بحث الأمور العامّة انّ المراد البعديّة بالذّات الّتى أثبتّها المتكلّمون و جعلوها قسمًا سادساً و زعموا انّ تقدّم أجزاء الزّمان بعضها على بعض من هذا القبيل لكنّ التّحقيق أنّه لا محصّل له بل الظّاهر أنّه تقدم بالزّمان، هذا كلامه طاب ثراه.

و هو كما ترى ارجع التّقدم الذاتى المعتبر فى أجزاء الزّمان الى التّقدم الزّمانى و ردّ قول من قال أنّ مراده منها البعديّة الذاتيّة، و حكم بأنّ البعديّة هيّها هي البعديّة الزّمنيّة و لم يرد قول من فسّره بها. و إنّما اسند الردّ الى من يعبر عنه بالفاضل المعاصر يعنى به ابن المولى صدرالدين

٢١

الشيرازى. وَ المَجِيبُ ذَاهِلٌ عَنْ هَذَا الْإِسْنَادِ وَلِهَذَا تَوَهَّمُ مَا نَسَبَهُ ذَلِكَ
 الْفَاضِلُ عَلَى مَا هُوَ دَائِبُهُ إِلَى وَالِدِهِ يَعْنِي الْمَوْلَى صَدْرًا مَسْنَدًا إِلَى الْوَالِدِ
 ٣ الْمَاجِدِ لِلْمَحْقُقِ الْمُرْدِ. وَ اسْنَدُ التَّصْرِيحِ بِأَنَّ الْمَحْقُقَ الطُّوسِيَّ لَا يَقُولُ
 بِالزَّمَانِ الْمَوْهُومِ إِلَيْهِ مَعَ أَنَّ الْمَحْكِيَّ عَنْ الْمَوْلَى صَدْرًا لَيْسَ إِلَّا أَنَّ
 الزَّمَانَ الْمَوْهُومَ غَيْرَ صَحِيحٍ وَ اسْنَادُ التَّصْرِيحِ بِأَنَّهُ لَا يَقُولُ بِهِ إِلَى وَالِدِ
 ٤ الْمَحْقُقِ بِمَجْرَدِ اشْغَارِ هَذَا الْكَلَامِ لَيْسَ إِلَّا لِحَبِّ تَرْوِيجِ كَسَادِهِ وَ اصْلَاحِ
 فُسَادِهِ.

و أما الْمَحْقُقُ الْمُرْدُ فَقَدْ صَرَّحَ بِأَنَّ التَّقَدُّمَ الذَّاتِيَّ لِأَجْزَاءِ الزَّمَانِ
 ٩ يَرْجِعُ إِلَى التَّقَدُّمِ الزَّمَانِيِّ. فَعَدَمُ الزَّمَانِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ فِي زَمَانٍ لَأَنَّهُ
 لَيْسَ مِنْ أَجْزَاءِ الزَّمَانِ لَكِنْ يَكْفِي فِيهِ الزَّمَانُ الْمَوْهُومُ فَلَا بَدَّ مِنَ الْقَوْلِ
 بِالزَّمَانِ الْمَوْهُومِ. وَ هَذَا مِنْهُ كَالْتَّصْرِيحِ بِأَنَّ الْمَحْقُقَ الطُّوسِيَّ قَائِلٌ بِالزَّمَانِ
 ١٢ الْمَوْهُومِ. لِابْتِنَاءِ كَلَامِهِ عَلَيْهِ ثُمَّ لَا يَقْدَحُ التَّفْسِيرُ بِالْبَعْدِيَّةِ الذَّاتِيَّةِ فِي
 اعْتِبَارِ الزَّمَانِ الْمَوْهُومِ لِأَنَّ الْقَوْلَ بِهِ عَلَى تَقْدِيرِ تَسْلِيمِ عَدَمِ صَحَّةِ
 الْإِكْتِفَاءِ بِالتَّقَدُّمِ بِالذَّاتِ وَ احْتِيَاجِ سَبْقِ الْعَدَمِ عَلَى الْوُجُودِ إِلَى زَمَانٍ كَمَا
 ١٥ لَا اتَّجَاهَ لَتَوَهَّمِ أَنْ انْتِفَاءَهُ وَ نَفْيُ الْإِيجَابِ الْمُسْتَلْزَمِ لِلْقَدَمِ يُوجِبُ الْقَوْلَ
 بِالْحُدُوثِ الدَّهْرِيِّ وَ كَأَنَّهُ ارْجَعَهُ إِلَى مَا أَثْبَتَهُ الْمُتَكَلِّمُونَ مَعَ أَنَّ مِنْ حَكْمِ
 بِالْحُدُوثِ الدَّهْرِيِّ يَنْفِيهِ [وَيَتَجَاوَزُ عَنْهُ]، كَيْفَ وَ قَدْ قَطَعَ فِي الْقَبَسَاتِ
 ١٨ بِانْتِفَاءِ السَّبْقِ وَ اللَّحُوقِ فِي الدَّهْرِ لِعَدَمِ الْإِمْتِدَادِ فِيهِ.

وَ ظَاهِرٌ أَنَّهُ لَا يَتَصَوَّرُ حِينَئِذٍ لِعَدَمِ الْعَالَمِ تَقَدُّمَ عَلَى وَجُودِهِ فِي الدَّهْرِ،
 بَلْ يَقَعُ الْوُجُودُ [بَدَلًا] عَنِ الْعَدَمِ هُنَاكَ وَ لَا يَتَقَدَّمُ عَلَى الْخَادَثَاتِ إِلَّا
 ٢١ الْبَارِي الْأَوَّلُ، جَلَّ سُلْطَانُهُ، بِالتَّقَدُّمِ السَّرْمَدِيِّ وَ يَتَأَخَّرُ الْعَالَمُ تَأَخَّرًا

دهريّا و يتخلف عنه سبّخانه تخلفاً صريحاً غير زمانى كما صرح به
 فيها. فظهر أنّ اسناد القول بالحدوث الدهرى اليه ترويجا لما انتصر له
 كذب محض و افتراء بلا أمّراء. و تبين أنّ وجود العالم بعد عدمه
 ٣ فى الزّمان الموهوم ليس خلاف مذهبه، كما بيّنه هذا المحقّق المحشّى و
 يؤيّد ما ذكره الفاضل القوشجى فى ذيل قوله. و اختصّ الحدوث بوقته
 من أنّ الزّمان هناك موهوم على أنّ المراد من الوقت ما هو من إعلام
 ٤ الوقت من الحوادث المنفية قبل وجود أوّل الحوادث.

و لهذا يوجد مع أوّل وجود العالم و فوق هذا كلام و هو أنّ ما أثبتته
 المحقّق الطوسى و غيره من التّقدّم الذاتى لأجزاء الزّمان عبارة عن كونها
 ٩ بحسب ذواتها مقتضية للتّقدّم و التأخّر. و لامعنى لذلك الاّكون ذلك من
 الأعراض الأوّليّة للزّمان فإنّ ماهيّته اتّصال التّقسّى و التّجدّد. فاذا
 اعتبر لها اجزاء اتّصف بالتّقدّم لذاتها سواء كان عرضاً أوّلياً لهويّات تلك
 ١٢ الأجزاء المتعيّنة بعد انفراضها كما هو المشهور أو غارضاً لذوات تلك
 الأجزاء و ماهيّاتها و داخلأ فى هذية الأجزاء لعدم حصولها بدونه على
 ما اختاره بعضهم، و هذا بعينه ما ذكره المحقّق للإرجاع المذكور من أنّ
 ١٥ عروض التّقدّم لأجزاء الزّمان لا يحتاج الى زمان مغاير لانّ الزّمان
 معروض القبليّة بالذّات.

و لهذا ينقطع السّؤال عن وجه التّقدّم اذا أنتهى الى أجزاء الزّمان. و
 ١٨ الحاصل أنّه فسرّ التّقدّم الزّمانى بمجرد عدم اجتماع القبل و البعد بمعنى
 التّقدّم الذى يكون فى الزّمان و يعرض لأجزائه و ان لم يعرض لشيء
 منها [اولأحدهما] هنا زمان كان التّقدّم و التأخّر الغارضان [لأحد]
 ٢١

الاجزاء، زمانيين بل هي أولى بذلك. ويكون على هذا تقدّم عدم الزّمان على وجوده إن فرض له وجوده و تقدّم عدم العالم على وجوده بل تأخّر وجود الحادث عن عدمه ايضاً زمانياً ولا حجر في أن يطلق عليه مع ذلك التّقدم الذاتى ايضاً اذ لا محذور في اجتماع أقسام التّقدم فإن الله سبحانه متقدّم بها أجمع على ما بينه بعضهم. والفلك متقدّم على الحوادث المتولّدة بالذات والشرف والرّتبة والزّمان وإن اعتبر في ذلك التّقدم عروض الزّمان للسابق والمسبوق لم يكن ما لأجزاء الزّمان تقدّماً زمانياً.

و أمّا التّقدم الذى لعدم العالم على وجوده فتقدّم زمانى على القول بأنّ الزّمان موهوم وإن فرض أنّ احداً قال بوجوده البتّة. ونفى كونه موهوماً مطلقاً مع الاعتراف بحدوث العالم فلا يكون ذلك السّبق عنده سبقاً زمانياً بهذا المعنى ولا فساد فيه. و أمّا التّقدم السّرمدى المفسّر يتقدّم بتقدّم الشّى على آخر تقدّماً انفكاً كياً لا فى أفق الزّمان بل فى حاق الأعيان المضاييف للتأخّر الدهرى والتأخّر المطلق والتّخلف الصّريح الغير السيّال والمسبوقية الغير المتكّمة أو ما شئت فسمّه فلا يتصحّح الابرّجاءه الى التّقدم الذاتى الذى اعتبره المتكلّمون، وإن كان اعتم من ذلك من حيث المفهوم بناءً على أنّ التّقدم بالذات يشمل كلا قسمى الانفكاكى على ما يقال على أنّ معتبره صرّح باختصاصه به تعالى فلا يجرى فى العدم ويلزم عدم صحّة توصيفه بالسّبق حقيقة كما أدريناك.

٢١ فإذا أنتقش ما فصل فى لوح خاطرك انصرح لك ما فى قول المجيب

- من انّ عود التّقدّم بالذّات الى السّبق الزّماني لا محصّل له. وإنّه لا يتصحّح معنى حدوث العالم إلّا بالتمسّك به لما اتّضح من أنّه لا معنى لتقدّم الأمس بالذّات على اليوم إلّا أنّه يتقدّم عليه تقدّماً انفكاكياً ذاتياً ٣ غير مفتقر الى اعتبار امر مغاير و يعرض له القبليّة لذاته ولا يعنى بالمنسوّب الى الزّمان المعتر فيه المتحقّق بين أجزائه المعبر عنه بما [لا يجمع] السّابق و المسبوق [بهذا] المعنى ضرورة أنّ اعتبار عروض ٤ الزّمان في هذا التّقدّم المفضى الى عدم كون تقدّم اليوم على الغد زمانياً من قبيل الإصطلاحات الّتي في قوة الخطأ عندهم.
- وإنّ نسبه بعضهم الى المتكلّمين و تصحّح حدوث العالم لا يتوقّف ٥ على افراز هذا التّقدّم و اعتباره قسماً على حدة. و إنّما يتصحّح بمجرد مسبوقة الانفكاكية، سواء سمّي ذلك تقدّماً ذاتياً أو سبقاً زمانياً أو اطلق عليها القبليّة الدّهريّة او السّرمديّة. و السّبق المطلق و التّقدم الصّريح ٦ الغير المتكّم و الانفكاك الغير السّيال كما لو حنا اليه في صدر المقال.
- و علم بذلك أنّ مراد المحقّق المورد ان تقدّم الأمس بالذّات على اليوم اذا رجع الى التّقدم الزّماني فلم يتمّ ما أثبتّه المتكلّمون من القسم ٧ السادس، حيث تمسّكوا بذلك التّقدّم فلا يثبت ما جوزوه تفرّيعاً عليه من كون تقدّم عدم الزّمان عليه أو سبق عدم العالم عليه بالذّات لانتفاء هذا المعنى في ذلك. فلا محيص عن كونه تقدّماً زمانياً. و لا محذور فيه ٨ لأنّ الزّمان أمرٌ موهوم ولا وجود له و ما تخيلوه من المفاصد إنّما يترتّب على وجوده او يقال بكفاية الزّمان الموهوم فيه لأنّ الأعدام لأوجود لها في الخارج حتى يتوهّم احتياجه الى الزّمان الموجد. و يدعى مخالفته ٩

- طريقة الملة و يعدل عنه الى القول بالحدوث الدهري و للدهر فيمن
اولع به ما لا يرجى زواله و لن يصلح العطار ما افسد الدهر. ثم قال
المستدل و أمّا ثالثاً فلأنّه حينئذ يكون البارى سبحانه واقعا فى حدّ ٣
بعينه من ذلك الإمتداد العدمى تعالى عن ذلك. و العالم فى حدّ آخر
بخصوصه حتّى يصح تخلّل ذلك الإمتداد بينه سبحانه و بين العالم و
يتصحّح تأخّر العالم و تخلفه عنه سبحانه فى الوجود. فإذن إذا كان ذلك ٤
الإمتداد عين متناهى التّمادى كان غير المتناهى محصوراً بين
حاصرين هما حاشيته و طرفاه، قال المحقق قدّس سرّه. و فيه أنّ
مرادهم بقولهم بين البارى الحقّ و اول العالم زمان موهوم أزلىّ أنّه كان ٥
قبل العالم [إمتداد موهوم] لم يكن العالم فيه، و كان الحقّ تعالى فيه
بالمعنى الذى يقال الآن الله موجود لا انّ الزّمان واسطة بينه تعالى و بين
العالم بحيث يكون هو تعالى فى احد الحدين و العالم فى حدّ آخر حتّى ١٢
يلزم كون غير المتناهى محصوراً بين حاصرين و هذا ظاهر جداً. و
أجيب عنه بأنّ هذا الإمتداد الأزلىّ لمّا كان أمراً متحقّقاً موجوداً فى
نفس الأمر. و كان منشأ تحقّقه و مبدأ وجوده وجود واجب الوجود كما ١٥
صرّح به قبيل ذلك كان من الواجب أن يكون الواجب تعالى فى ابتدائه
بحسب نفس الأمر ليتحقّق كونه منشئاً له و مبدئاً. و أوّل العالم فى منتهاه
لأنتهائه به فيكون واسطة بينهما. فإذا فرض كونه غير متناهى التّمادى ١٨
بحسب نفس الأمر إذ لو لم يكن غير متناهٍ لزم حدوث الواجب تعالى
عن ذلك، لأنّ العالم لمّا كان حادثاً كان متناهى التّمادى فلو كان ذلك
٢١ الإمتداد السابق عليه الواقع بينهما متناهماً كان حادثاً. و يلزم منه

ما سبق كان غير المتناهي بحسب نفس الأمر محصوراً بين خاصرين
هما حاشيته.

- و هذا ظاهرٌ جدّاً و بعبارة أخرى أنّه لمّا كان أمراً ممكناً موجوداً كان
له مبداء يبتدأ منه. فلمّا انتهى بأوّل العالم و فرض غير المتناهي كان غير
المتناهي محصوراً بين الحاصرین، إلّا أنّ يقال بعدم انتهائه به. فانه كما
كان قبل وجود العالم و عاء لعدمه فكذلك يكون بعد وجوده و عاء
لوجوده فهو كما كان ازلياً فكذلك يكون أبدياً لوجوب دوام وجود
المعلول بدوام وجود علته التامة. فان ذلك الموجود القديم لمّا كان من
اثر الواجب و لم يكن وجوده متوقفاً على شرط آخر غير استمرار وجود
الواجب، لزم منه دوامه بدوامه.

- فهذا على تقدير تمامه كان من الواجب ان يجاب به فتأمل فيه و ما
فيه. أقول من البين الواضح جدّاً انّ هذا الإمتداد لمّا كان منشأ تحقّقه
واجب الوجود كما اعترف به كان غير متناهي التمداد، فلا يكون له
ابتداء حتّى يتأتّى أن يقال من الواجب أن يكون الواجب تعالى في
ابتدائه و ما ذلك إلّا من الأوهام العاميّة.

- فان محصل [ما يقال أنّه تعالى] في ابتدائه يرجع الى أنّه لا بدء له
كيف [ولو كان له] ابتداء لم يكن غير متناهي التمداد فلم يكن [الله]
في انحصاره بين الخاصرين. و ايضاً يلزم من اعتبار [ابتداء] له ما ألزمه
من تناهيه أعنى حدوث الواجب. فلا محالة يكون ذلك الإمتداد غير
متناه من جانب المبدأ فلا معنى لان يكون الواجب تعالى طرفه و في
حدّه و لا يقتضى انفصاله تعالى عن العالم إلّا ما يبيّنه المحقق من تحقّق

- امتداد. يصح أن يقال لم يكن العالم فيه وكان الواجب بالمعنى الذى
يصح الآن ان يقال أنه تعالى موجود. وعند هذا يظهر أن ما افاده لو تم
لا يقتضى الانقطاع غير المتناهي بما جعل طرفاً له وحداً وحاشية و ٣
ليس يسمى ذلك انحصار غير المتناهي بين الحاصرين إذ لا يلزم
الانقطاع من الجانبين إلا بعد كونه غير متناهي التمداد من الطرفين.
فأنه المحذور من الانحصار بين الحاصرين ولو كان كذلك لكان تغايب ٤
الحوادث الغير المتناهية من انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين. هما
المبدء الاول وهذا الحادث اليومى فلم يكن بهم حاجة الى إبطال
التسلسل ببرهان التطبيق وغيره فيه وفي نظائره، على أن الواجب ٩
تعالى والعالم بل أول جزء منه موجود ان فى الخارج ولا وجود لهذا
الزمان فيه فكيف ينحصر بينهما. ولا يخفى جريان البيان المذكور
فى الزمان التقديرى أيضاً كما يجرى فى الزمان الممتد المتخيل من ١٢
حركة الفلك الأزلية المنحصر بين مبدئه الذى هو الفلك وبين هذا
الحادث هذا. ولا ينفع القول بعدم انتهائه به كما زعمه، لأن الكلام فيما
كان منه قبل وجود العالم على أن دوامه غير لازم لأنه وإن كان منتزعا ١٥
من استمرار وجوده تعالى لكنه يتوقف على اعتبار العقل وانتزاعه و
انكار توقفه على شرط آخر غير الاستمرار مكابرة [شنيعة] ينقطع عند
وجود العالم بانقطاع الاعتبار لوجود الحاجة اليه. اللهم إلا أن يقال بأنه ١٨
لا وجود للزمان مطلقاً إلا فى الازدهان قبل وجود العالم وبعده. فيعتبر
حينئذ كذلك ويستمر لذلك لا لما تقرر من أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه
٢١ لاختصاصه بالموجودات الخارجيّة دون الأمور الإعتبارية.

و من ثمّ [لا] يوصف بالامكان لامتناع وجودها في الأعيان فبطل ما
قال من أنّه لما كان أمراً ممكناً موجوداً كان له مبداء [ابتداء] منه مع أنّ
التزام أنّ يكون له مبداءً يتبدأ منه ينافي انتزاعه من وجوده تعالى. و
يناقض كونه غير متناهي [التمادي] ولا يصحّ كونه تعالى طرفه و
حاشيته [اصلاً] لأنّ من الواجب تقدّم الواجب تعالى عليه بحسب نفس
الأمر لتحقيق كونه سبحانه منشأ انتزاعه.

و يصحّ أن يكون مبدأً تحقّقه ولا يفيض ذلك الى كونه جلّ شأنه
منشأً له و مبداءً بمعنى ما يبتدأ منه امتداده. و ظاهر أنّه حينئذٍ
لا يتصحّح أن يكون له ابتداء و يهدى الله لنوره من يشاء ثمّ قال السيّد، ره. و
أمّا رابعاً فلانّ حدود ذلك الإمتداد سواسيه متشابهة اذ لا اختلاف في
العدم ولا مخصّص من استعداد أو حركة او غير ذلك ولم اختصّ العالم
بهذا الحدّ ولم يكن حدوثه في حد آخر قبله. و أجاب المحقّق طاب
ثراه بأنّ هذا مجرد دعوى بلا دليل اذ لعلّه كان اختلاف في أجزائه لأنّه
ليس عدماً محضاً لا يجري ذلك فيه بل أمر نفس أمرى وقع القدم فيه
فتأمل.

وقد يعتذر عنه بأنّ الأمور الوهميّة اذا لم يكن منشأ انتزاعها موجوداً
في الخارج تكون وهمية محضة و اختراعيّة صرفة غير متحقّقة في نفس
الأمر، كزوجيّة الخمسة و ههنا كذلك. فكيف يتصوّر اختلاف نفس
أمرى و ما سبب ذلك الاختلاف النفس الأمرى مع وحدة طبيعة ذلك
الإمتداد. فهل هو استعداد من جانب القابل او نشأ ذلك من تأثير الفاعل
من الحركة الحافظة و غيرها و لم صار مختلف الأجزاء من غير ما به

- الاختلاف، و هل هذا إلا مجرد خيال و محض احتمال غير مطابق لما عليه القوم. نقل عن الغزالي و الشهرستاني و غيرهما أنهم قالوا كما ان الوهم يتخيل امتدادا مكانيا لا يقف عند حد معين و يتوهم وجود العالم ٣ في جزء منه و يحكم العقل بأنه لو وجد في الخارج لكان بعض أجزائه متقدما على بعض بحسب الوضع و بعضه متأخرا من غير أن يكون لهذا الإمتداد منشأ موجود في الخارج. كذلك الإمتداد الزماني موهوم ٤ محض لا منشأ له موجود في الخارج فكما لا يدل حكم العقل بتقدم بعض الأجزاء على بعض في الإمتداد المكاني على وجود منشأ. ٥ كذلك لا يدل حكمه بتقدم البعض على البعض في الإمتداد الزماني على وجود منشأ. بل نقول تخيل الإمتدادين مركوز في فطرة الوهم حتى ان العقل المشوب بالوهم يحكم بان هيهنا فضاء غير متناه و ان العالم ١٢ في جزء منه. و كذلك يحكم بان هيهنا زمانا غير متناه و ان العالم في جزء منه و كما انه ليس في الواقع فوق العالم و لا تحته خلاء و لا ملاء اذ لا فوق و لا تحت فان الجهات تتحدّد ببعض العالم. كذلك ليس في الواقع قبل العالم قبل و لا بعده بعد و لا يلزم من ذلك عدم تناهي الزمان كما لا يلزم من الاول عدم تناهي المكان. بل الزمان متناه كما ان المكان متناه من غير فرق. و حكم الوهم بلاتناهي الزمان مثل حكمه بلاتناهي المكان فكما لا عبرة بحكمه في المكان كذلك لا عبرة به في الزمان. هذا كلامهم و هو صريح في كونه عدما محضاً و ليساً ساذجاً فتوجيهه بما وجهه به المورد مع مخالفته للواقع توجيهه بما لا يرضى. اقول ما ادعاه ٢١ من كونه اختراعيا محضاً لا يكون منشأ انتزاعه موجوداً في الخارج مع

كونه خلاف الواقع لما تقدّم من انتزاعه من الواجب تعالى لا يثبت
المقدّمة الممنوعة إلّا جدلاً ولا يفيد سوى استبعاد الاختلاف الذاتى. و
لا ينفى الاختلاف باعتبار الأمور الخارجة على ان اتّحاد الطّبيعة ٣
لا يستلزم الاّ انتفاء تغاير مقتضياتها. ولا ريب فى اقتضائها ما يوجب
تقدّم بعض أجزائها على بعض واتّصافها بالتّصرم والتجدّد وغير ذلك و
لا استبعاد فى استناده الى تلك الأمور المختلفة وما يوجبها. والمجيب ٤
[لا يرى جواباً على] السّؤال عن سبب ذلك الاختلاف، وحاصله [أنّه]
لم يظفر بوجه الاختلاف وجهه به لا يقتضى [اقتضاءه] لجواز جهله
بالأسباب الواقعيّة. فانّ عدم العلم به غير قاذح مع دلالة الدّليل عليه لأنّ ٩
ما دلّ على حدوث العالم فى حد معيّن يوجب العلم بتحقيق ذلك السّبب
اجمّالاً وإن لم يعلم تفصيله. ولا محذور فيه على أنّه لا يرتبط هذا
الوجه بابطال الزّمان الموهوم لتوجه ذلك السّؤال و طلب المخصّص ١٢
على تقدير حدوث العالم سواء قيل بذلك الزّمان ام لا. فانّ مآله الى أنّ
انفصاله عن باريه الحقّ وتخلّفه عن علّته الثّامّة يستلزم الترجيح بلا
مرحّج. ١٥

و ظاهر أنّه لا فرق بين القول بالإمتداد وعدمه ولا يندفع ذلك بانتفاء
الأوقات قبل وجود العالم. بل الجواب عنه مبنى على التّزام الاختلاف
بوجه ما ولو باعتبار نفى أزليّته القابل او بتعلق إرادة القائل المختار فى ١٨
الازل بوجود العالم فيما لا يزال لحكمة ولا يقتضى ذلك وجود الزّمان.
فان المفهومات العدمية والأمر الاعتبارية قد يكون لها دخل فى
الأمر الخارجية كما فى ارتفاع المانع والاعتبارات المخصّصة لصدور ٢١

المعلولات عنه تعالى عندهم. فيجوز أن يتوقف وجود العالم على تمام
 قطعة من هذا الزمان و يرتبط به الحادث بالقديم كما يقال في الحركة
 ٣ على ما فصله إنشاء الله تعالى. فعلم أن تجويزه مطابق لما عليه
 القائلون بحدوث العالم و دعوى عدم مطابقتها لما عليه القوم خيال
 فاسد لا اصل له.

٦ و ما نقل عن الغزالي و غيره ينفي الزمان الموهوم بزعمه و اين هو من
 تجويز الاختلاف و نقيضه و دلالة على كونه عدماً ساذجاً لا يقتضى
 انتفاء الاختلاف فى الواقع، على ان توجيه كلام القائل بذلك الزمان بما
 ٩ لا يرضاه المنكر له لافساد فيه. اذ لا ينحصر القائل بذلك الزمان فى
 الغزالي و الشهرستاني و عين القضية و غيرهم ممن نسب اليه هذا المقال،
 بل الظاهر ان غرضهم ابطال لاتناهى الزمان الموجود.

١٢ فان المراد بعدم دلالة حكم العقل بالتقدم على وجود المنشأ انه
 لا يدل ذلك على وجود ما يصدق عليه هذا المعنى و يطابقه كما يقال
 هذا [الحكم] منشاء له و الا نفس دلالة على وجود منشأ الانتزاع
 ١٥ لا يخلو عن سماجة يصرح به قولهم من غير أن يكون لهذا الامتداد منشأ
 موجود فى الخارج. و ليس المراد انه ليس له منشأ انتزاع اذ لا يتم معه
 المقايسة على انه لم يستدل احد بذلك الحكم على وجوده حتى يحتاج
 ١٨ الى نفيه. و ممّا يرشدك الى ذلك قولهم يحكم بان هيهنا زمانا غير متناه و
 ان العالم فى جزء منه. فانه صريح فى ان المراد ان الحكم بالزمان
 الموجود قبل العالم من أغلاط الوهم كالحكم بالمكان الموجود وراء
 ٢١ العالم.

- الأتري الى قولهم بل الزّمان متناه، فإنّ المراد منه تناهى الزّمان
الذّي هو مقدار الحركة ولو كان المراد نفى الزّمان الموهوم لم يناسب
هذا الاضراب فتأمل. وادّعاء مخالفة توجيهه للواقع غير مسموع كغيره
٣ من الدّعاوى مما قد اطلعت على فسادها ولا يبعد أن يفرق بين الزّمان
المتوهم من ملاحظة تناهي هذا الزّمان و تناهي الأجسام الواقعة فيه و
بين ما ينتزع من بقاء الواجب تعالى و حينئذٍ فما حكى من الغزالي و
٤ غيره مختصّ بالاول فانه اختراعى محض لا وجود لمنشائه دون الثاني
لأنّ له منشاء انتزاع، قال السيد. واما خامساً فلانّ المتقدّس عن
الغواشي والعلائق يكون مع اي امتداد فرض و مع كلّ جزء من أجزائه
٩ و كلّ حدّ من حدوده معيّة غير متقدّرة على سبيل واحد و محيطاً بجميع
أجزائه و حدوده على نسبة واحدة موجوداً كان ذلك الامتداد أو
موهوماً على ماتلى عليك غير مرّة. فاذن اختصاص العالم بحدّ من
١٢ حدود ذلك الامتداد الموهوم لا يثمر تأخره و تخلفه عن الباري الحقّ
جلّ سلطانه اصلاً. فانه اذا كان امتداد الزّمان الموجود بالقياس اليه
سُبْحانه على هذا السبيل فالزّمان الموهوم بالقياس اليه سُبْحانه اجدر
١٥ بذلك. و دفعه المحقق طاب ثراه بانّ القول بالامتداد المذكور ليس الا
لتصحّح تحقّق العدم قبل الوجود و قد صحّ ذلك و مرادهم من تخلف
العالم عن الحقّ سُبْحانه ليس الاّ ذلك. [ولا يكون] الواجب في وقت لم
١٨ يكن العالم فيه حتى يقال انّ الواجب يرى من الكون في الوقت فلم
يصحّ ذلك على أنّك قد عرفت أنّه يمكن القول بمقارنة وجوده تعالى
لوقت [حينئذٍ] بتصحّح التخلف بهذا المعنى ايضاً فتذكر.

و من تكلف الجواب عنه قال انهم كيف يصححون بالإمتداد المذكور
تحقق عدم قبل الوجود و الحال ان ذلك الإمتداد موجود بزعمهم كما
٣ صرح به قبيل ذلك بقوله، فاللزام على هذا ليس الوجود الزمان هناك
و القائلون به يلتزمون به و هل هذا الا تهافت على أنك قد عرفت أنهم
لا يلتزمون به بل يتحاشون عنه. و ان مرادهم من القول بالإمتداد المذكور
٦ و ليس الا تصحيح أنه كان الواجب في وقت لم يكن العالم فيه ليصح لهم
القول بـ كان الله و لم يكن معه شيء. فلا يمكنهم القول بمقارنة وجوده
تعالى للوقت الأزلي الموجود الذي هو جزء من أجزاء العالم لمنافاته
٩ لعموم الخبراذا الموجود في نفس الأمر يصدق عليه أنه شيء. فان
الوجود يساوق الشيء بل القول بتلك المقارنة عين القول بالقدم. إن
كان لذلك الوقت وجود و الا فهو مجرد اسم من دون تحقق المسمى.
١٢ فاذن لابد من القول بالوقت التقديرى الراجع الى الحدوث الدهرى كما
سيأتى ليتصحح ذلك التخلف بهذا المعنى.

و بالجملة هذا الإمتداد المذكور لا يخلوا اما أن يكون شيئاً في نفس
١٥ الأمر اولاً شيئاً فيها فان كان الاول فعموم الخبر ينفي ازليته فان مفهومه
نفي الأشياء و سلب الموجودات الأزلية مطلقاً اى وجود كان فى أى
ظرف كان باى نحو كان إلا وجود الواجب بل يفهم منه نفي الصفات
١٨ الزائدة ايضاً بل هو صريح فيه و الالكان مع الله شيء فى الازل فيلزم
تعدد القدماء كما هو من لوازم مذهب من قال بزيادتها فيبطل قولهم
كان قبل العالم زمان موهوم ازلى نفس أمرى، و إن كان الثانى فلا يكون
٢١ أمراً ممتداً و الا لكان حدود ذلك الإمتداد سواسية متشابهة. اذ

لاختلاف في عدم و لامخصّص و يلزم منه ما سبق و إذا لم يكن أمراً
ممتداً فلا يمكنهم تصحيح تحقّق عدم قبل الوجود تحقّقاً زمانياً نفس
أمرى و يلزم منه عدم تخلف العالم عن الباري الحق سبحانه تخلفاً
زمانياً. ٣

و كذلك يبطل قولهم أنّ عدم العالم كان في وعاء و ظرف ممتدّ
متجدّد متقضّ كوجود زيد في الزّمان كيف لا وهما متساويان في عدم
واللاشيئية فكيف يكون احدهما ظرفاً والآخر مظروفاً هذا. و اما ما
توهّمه بعض [المتفلسفة] من ان كان هنا منسلخ عن معنى الماضي بل
عن مطلق الزّمان و ما قاله بعض المتصوفة حين سمع الحديث: الآن كما
عليه كان فهذان عند اهل الأديان. اما الاول فلأدائه الى القول بالقدم الّا
أن يشير بذلك الى الحدوث الدهري. و اما الثاني فلمّا قال في المنتهى أنّ
الموجود حقيقة في الواجب و الممكن بالاجتماع لأنّه لو كان مجازاً في
احدهما لصحّ نفى الموجود عنه في نفس الأمر لأنّه من أماراة المجاز
لكن السلب مُحال و المنازع في اتّصاف الماهيات بالوجود اتصافاً
حقيقياً مكابر مقتضى عقله. و كذلك القول بأنّ الشّيئية اعمّ من الوجود
على ما ذهب اليه المعتزلة من أنّ المعدوم الممكن شيء و ثابت على
معنى أنّ الماهية يجوز تقرّرها في الخارج منفكة عن الوجود لا يضرّ في
هذا المقام كما لا يخفى على ذوى الأفهام. بل الخبر ينفي القول بثبوته
في الأزل و كونه شيئاً و يوجب كفر قائله الّا أن يقال انّ الموجب للكفر
أنّما هو اعتقاد قدم الجواهر و الاعراض و هم لا يقولون بذلك اذا القديم
يعتبر فيه الوجود و هم لا يقولون بوجوده في الازل و لكن حصلت لهم ٢١

شبهة في الفرق بين الثبوت والوجود وجعلوا الأول اعم من الثاني فهم لا يقولون بوجود قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى سواء فيه القائلون منهم بالأحوال وغيرهم هذا. ٣

واعلم ان المورد قدس سره قال قبل كلامه على السيدان الظاهر كما يقال في الجسم انه زمانى بمعنى ان وجوده مقارن لوجود الزمان يصح ذلك في شان الواجب تعالى أيضاً، اذ يصدق ان وجوده مقارن لوجود الزمان. نعم لا يصح ان يقال انه زمانى بمعنى ان وجوده ينطبق على الزمان مثل الحركة ولا يصح ذلك في الجسم ايضاً. ٦

وعلى هذا فلا اشكال اصلاً هذا موضع حوالة في هذا المقام ولكن ليس هذا الكلام لذلك العلام كما يشعر به قوله متصلاً بما مرّ هذا ما يخطر بالبال على سبيل الاحتمال فإن كان من الحق فهو الحق وان كان من الوسائس الشيطانية فنعوذ بالله منها والله يعلم بحقيقة الحال. بل هو مما أخذه من كلام سيد المدققين على ما نقله الخفري في حواشيه حيث قال: نسبة الزمانيات الى الزمان بالمعية في الوجود سواء كانت منطبقة او غير منطبقة لا بالانطباق فقط وإلا لم تكن الأجسام التي في زمان و لا يعرض لها تغيير زمانية. ٩

قال: ولا شك ان المجرد مع انه برىء عن التغير يصدق عليه انه مع الزمان في الوجود الى اخر ما قاله هناك. والمراد ان نسبة الزمانيات انما تكون بحسب الوجود ولا يتوقت على الانطباق عليه. فالمجرد البرئ عن التغير يجوز أن ينسب الى الزمان نسبة المعية. فإن قلت لما جازت نسبة المجرد البرئ عن التغير الى الزمان نسبة المعية فنسبة جميع ١٨ ٢١

الأزمنة اليه ليست نسبته واحدة لجواز نسبة في كل زمان معين كهذا
اليوم الى ذلك الزمان بكونه معه في الوجود والظاهر أن نسبة جميع
الأزمنة الى هذا اليوم ليست على السواء فنسبتها الى المجرد الموجود
٣ معه أيضاً ليست على السواء. فما معنى قول السيد المقدس عن الغواشي
الى آخره، قلت يصدق على المجرد أنه في هذا اليوم ظرفاً للمصدق
للمجرد اذ لا تعلق له بهذا اليوم ولا نسبة غير كونه معه في اصل
٤ الوجود، كما أنه موجود في هذا اليوم في أصل الوجود كذلك موجود مع
سائر الأزمنة في أصل الوجود وكما أنه يصدق في هذا اليوم أنه موجود
معه في أصل الوجود كذلك يصدق فيه أنه موجود مع سائر الأزمنة في
٩ أصل الوجود فعدم كون نسبة جميع الأزمنة الى هذا اليوم على السواء
لا يستلزم عدم كون نسبتها الى المجرد الموجود معه كذلك. وذلك
لاختصاص وجود هذا اليوم بهذا اليوم وعدم اختصاص وجود المجرد
١٢ بهذا اليوم.

أقول قد اتضح لك أن اسناد القول بوجود ذلك الزمان في الخارج
وجوداً فعلياً الى المحقق وغيره محض اشتباه نشأ من الغفلة عما كتب
١٥ على هذا الكلام من أن المراد به الوجود الشامل للاعتباريات ومن
التغافل عن تصريحه بعدم وجود ذلك الإمتداد ومن الجهل بأن الضابط
في مثله حمل المجل على ما يرجع الى محصل معنى المفصل. و
١٨ التجاهل من عدم التزام القائلين به. ومن الذّهل عما حققه والد المحقق
روح الله تعالى روحهما كما حكيناه سابقاً من أن هذا الوجود لاينا في
حدوث العالم. وعلى هذا فيندفع التّهافت ويتصحح سبق عدم على
٢١

الوجود و تحقّقه قبله عنده ايضاً كما يصحّ عندهم.

- و الاعتراف بأنّهم لا يلتزمون الوجود يتحاشون عنه ينافى انكار أن
 ٣ يكون غرضهم ذلك التصحيح و استبعاده رجماً بالغيب فإنّهم يصرّحون
 به وينادون عليه. ولا وجه لادّعاء انحصار الغرض من القول بذلك في
 تصحيح بعض الظواهر مع أنّه لا يصحّ ذلك ايضاً مع القول بوجوده و ان
 ٤ حمل على الوجود في نفس الأمر كما عدل اليه ثانياً تخليطاً فكما يصحّ
 به ذلك الظاهر كذلك يتصحّح به تحقّق العدم قبل الوجود و ليس ذلك
 من أجزاء العالم كما تقدّم فلا حاجة الى القول بالوقت التقديرى الراجع
 ٩ الى الحدوث الدهرى بناءً على ما سيذكره من انحصار اقسام الحدوث
 فى الذاتى و الزمانى و الدهرى. و إنّّه اذا لم يكن التقديرى بمعنى
 الحدوث الذاتى لآنه عبارة عن وجود الماهية بعد عدمها فى لحاظ
 ١٢ العقل دون الواقع و لا بمعنى الحدوث الزمانى لآنه عبارة عن وجودها
 بعد عدم واقعى كمّى.

- فلا بدّ من أن يكون بمعنى الحدوث الدهرى اى وجودها بعد نفي
 ١٥ صريح واقعى غير كمّى اذ لم يعهد منهم اصطلاح غير ذلك هذا مرامه من
 كلامه. و أنت تعلم انه لو سلّم عدم انحصار الحدوث [بالحدوث الذاتى]
 و الزمانى على ما هو المشهور و يُبين ان الحدوث الدهرى ممّا اضطلع
 ١٨ عليه بعض الفلاسفة و ثبت انحصار اقسام الحدوث بحسب استقرار ما
 يقتضيه مذاهبهم فيها و لم يكن مخالفاً لها على ما هو الظاهر فلا وجه
 لتنزيل مقال من ينكرهم و لا يرتضى طريقتهم من المتكلمين عليه. و
 ٢١ لأمانع من كونه حدوثاً زمانياً باعتبار أن الحادث الزمانى ما يسبق

- وجوده عدمه سبقا لا يجامع السابق المسبوق سواء اعتبر لذلك العدم
 زمان مقدّر أو موهوم أم لا. و من اعتبر الوقت التقديرى يفسر الحدوث
 أيضاً على وجه يطابقه وان كان غير معهود كما لم يعهد ذلك الوقت. ولو
 ٣ لزم ذلك فالأولى أن يقال أنه يرجع الى ما ذكره المتكلمون من الحدوث
 الذاتى او يقال الزمان إما مقدار للحركة او للبقاء. و اذا لم يكن الوقت
 المذكور مقداراً للحركة فلا بدّ من أن يكون مقداراً للبقاء اذ لم يعهد ممن
 ٤ اعتبره اصطلاح غير ما ذكر على انّ انكار اتّصافه بخواص الزمان من
 التقدّر والتكمّم مع كونه سفسطة يفضى الى ان لا يكون لاغْتباره فائدة.
 ٩ لانه مجرد اسم من دون تحقّق المسمّى فيكون اغْتباره كعدمه. و بأى
 وجه يطلق عليه الزمان مع سلب جميع خواصه عنه و لأى غرض يتفوّه
 به و لا يراد به مسّاه، و هل هذا الاّ أغلوطة و إن هو الاّ أعجوبة.
 فالظاهر أنّه يرجع الى الزمان الموهوم الذى له منشأ انتزاع حتّى يثمر
 ١٢ ما يراد منه من تصحّح التّخلف فى نفس الأمر لتوقّفه على كونه أمراً
 ممتدّاً كما اعترف به. و تحقّقه فى الواقع لا يوجب أن يكون شيئاً
 موجوداً فى نفس الأمر و لا ينافى عموم الخبر لأنّ الشّى يساوق
 ١٥ الموجود. فإنّ اهل اللّغة فى كل عصر يطلقون لفظ الشّى على الموجود
 نصّ عليه المحقّق الشّريف فى شرح المواقف فلا يتناول العدم كما يدلّ
 ١٨ عليه نحو قوله تعالى: خلقتك من قبل و لم تك شيئاً، و لا يحمل ما فى
 الحديث الا على المعنى المعروف لغة و عرفاً دون المعانى الإصطلاحية
 الخاصّة على انّ الشّيئية تساوق الوجود الخارجى لانه المتبادر منه كما
 يبيّنه المجيب. كيف لا و يردّ به على من زعم أن الشّيئية اعمّ منه و أنّ
 ٢١

- المعدوم الممكن شيء و ثابت ممن أنكر الوجود الذهنى. فالشيء المنفى فى الخبر لا يشمل ما عدا الموجودات العينية وإلا لم يصح اتصافه تعالى بالصفات الإعتبارية والإضافية على أن الزمان الموهوم ٣ يتمتع وجوده فى الخارج كالمرتسم فى الخيال بل كسائر الإعتباريات المنتزعه فلا يكون شيئا اتفقا وفي ازادة ما يصح أن يعلم ويخبر عنه منه كلام. و حينئذ، فكونه لاشيئا لاينفى كونه أمرا ممتداً وإلا لم يكن ٦ المطابق للحركة القطعية أيضاً كذلك وكأنه غنى به المعدوم المطلق وهو كما ترى واستواء حدوده وتشابهها لا يستلزم محالاً كما سبق.
- ٩ و تحققّ العدم قبل الوجود لايتوقف على كونه أمراً ممتداً موجوداً فى الخارج، لأنّ العدم ليس من الأعيان الخارجية فيكفى لتعقل تخلف العالم عنه سبحانه تصوّر عدمه في وعاء ممتدّ في نفس الأمر و ١٢ تساويهما فى الانعدام واللاشيئية فى الخارج لا يمنع من كون إحداهما ظرفاً والآخر مظلوماً. بل يؤكّده ويحقّقه كما بيّناه وإلا لم يستند عدم المعلول الى عدم علته مع أنّهما متساويان فى العدم واللاشيئية فكيف ١٥ يكون أحدهما علّة والآخر معلولاً. ولا ينافى ذلك ما يقال من أنّه لا تمايز بين الأعدام فإنّه ربّما اختلفت المعدومات و تمايزت العدومات و عليه كثير من المحققين. ألا ترى أنّه إنّما ينافى وجود المشروط عدم ١٨ الشرط دون عدم غيره كما أنّ عدم الضدّ يصحّ وجود الضدّ الآخر بخلاف باقى الأعدام، ولولا امتيازها لما اختلفت مقتضياتها. وكون التمييز صفة وجودية لايتوقّف على كون المتّصف بها شيئاً موجوداً ٢١ عينياً. فعلم أنّ الرواية لا تنفى ثبوت المعدومات فى الازل و ان كان

- مفهومها نفى الاشياء وسلب الوجودات الأزلية مطلقاً لأنها ليست بشيء
 الآلى [تقديرها] وليس لها وجود فى ظرف بنحو من الأنحاء فسلب
 الوجودات لا ينافى ثبوت المعدومات. اللهم الآلى أن تستدعى الضرورة
 ٣ فى انتفاء الفرق المعنوى بين الوجود و الثبوت. فيستدرك المتمسك
 بالخبر ضرورة أن المعدوم ليس بموجود و ادعاء نفى هذا الخبر لثبوت
 المعدوم كيف يجمع دعوى نفیه، لكونه شيئاً، مع أنه لا يتم التقريب فيه
 ٤ أيضاً على أنه لا يثبت مثل هذا المطلب بالطواهر و لاطائل تحته و
 لا يرتبط بما فيه الكلام.
- و ايجاب الخبر بنفسه كفر القائل [للقائل] بثبوت المعدوم غير ظاهر
 ٩ سنداً و دلالة حتى يحتاج الى الاعتذار. فان مخالفتها لا يقتضى التكفير
 اذ الموجب له القول بقدوم العالم على وجه يؤدى الى نفى الصانع كما
 ينسب الى الدهريين الزاعمين ان العالم لم يزل كذلك موجوداً بنفسه و
 ١٢ لم يزل الحيوان من نطفة و النطفة من حيوان و كذلك يكون أبداً أو يؤدى
 الى أنكار ما علم من الدين ضرورة كفى اختياراً سبحانه كما اشتهر
 ممن انكر تخلف العالم عنه تعالى لاستلزامه ذلك و لأوجه لما يتكلفه
 ١٥ المتعسفون. و لا يبعد أن يكون حدوث العالم من ضروريات هذا الدين
 كما صرح به شارح المقاصد و غيره، قال و لانزاع فى كفر اهل القبلة
 المواظب طول العمر على الطاعات مع الاعتقاد بقدوم العالم و نفى العلم
 ١٨ بالجزئيات و نفى الحشر و نحو ذلك مما هو من ضروريات الدين. و
 قد صرح جفال العلماء العلامة الحلى ره فى جواب المسائل المدنية، بأن
 القول بثبوت المعدوم لا يوجب الكفر لان الموجب له هو اعتقاد قدم
 ٢١

الجوهر و هم لا يقولون بوجوده في الازل لان القديم يعتبر فيه الوجود لكن حصلت لهم شبهة و قطع، ره بان من اعتقد قدم العالم فهو كافر ٣
بلاخلاف لان الفارق بين المسلم والكافر ذلك و حكمه في الاخرة حكم باقي الكفار بالاجماع.

و قال ره في نهاية المزام قد اتفق المسلمون كافة على نفى قديم غير ٦
الله و غير صفاته و في القبسات القول بقدم العالم نوع شرك و في موضع اخر منها انه الحاد. و في توحيد الصدوق كون غير الله تعالى قديماً كفر بالاجماع و لا شبهة في ان المتبادر من القدم و الحدوث هو الزماني ٩
ليس الا و الحدوث الذاتي كالقدم مجرد اصطلاح على ما صرح به غير واحد من المحققين. فقد علم بنقل العلماء قديماً و حديثاً على تبائن اراهم ان حدوث العالم مما اتفق عليه كل من انتسب الى اصحاب ١٢
الشرايع و هذا مما يورث العلم بكونه صادراً عن صاحبها و ما خوداً منه. و لا يخفى الفرق بينه و بين سائر الإجماعات التي تنتهي الى واحد ١٥
و يتبعه الآخرون على ذي مسكة من العقل و الإنصاف على ما افاده بعض من أعيان الأعلام. و بذلك ينحل ما استشكله المجيب من ان اثبات الإجماع على وجه يكون دليلاً قطعياً يعلم دخول المعصوم فيه بدون التمسك بدعوى الضرورة أو بالأخبار المتواترة مشكل. ثم الظاهر ١٨
ان كان تامة بمعنى ثبت و وجد و انسلاخه عن معنى الزمان تأويل لا يضار اليه الدليل و تعاليه تعالى عنه لا يقتضيه لانها تستعمل للدوام و الإشتمرار نحو، كان الله سمياً بصيراً، حتى ذهب بعضهم في الناقصة الى ٢١
انها تدل على اشتمرار مضمون الخبر في جميع الزمن الماضي. و لعله

- المزاد من الأنسلاخ بناء على كونها ناقصة و على اى حال فتأديته الى القول بالقدم غير ظاهر و لا مناسبة له بالحدوث الدهرى لعدم تصحيح الزمان المستفاده من لم يكن معه بخلاف الزمان الموهوم.
- ٣ فالظاهر انه يشير اليه و لا وجه لاعتبار الانسلاخ فيه ايضا مع انه لا يؤدى الى القدم مع ذلك بل يؤدى الى انتفاء الوجود عن غيره تعالى كما فى الوجه الثانى مع اعتبار الانسلاخ و الاكان المراد: كان الله و لم يكن موجود معه فى مرتبة ذاته و الآن كما عليه، ثان. فيؤدى الى القول بالقدم لكن لا يجرى ذلك فى مثل قول الباقر (ع): كان الله و لاشىء غيره.
- ٩ اللهم الا أن يعتبر فيه ذلك القيد جمعا. و الصواب حمل المقيّد على معنى يجامع الاطلاق على ما هو الظاهر لعدم الدّاعى الى ذلك التأويل على مختار المسلمين بل المليين. و كذا التأويل الآخر ضرورة بطلان القول بعدم وجود شىء غيره تعالى [عينيا] الا على سبيل المجاز بمعنى ان وجودها بالنظر اليه تعالى كالعدم فافهم. و اعلم ان المحقق طاب ثراه بعدما زيف ما نقله عن بعض معاصريه من كون تقدم عدم العالم تقدما ذاتيا شبيها بالتقديم الزمانى من حيث توهم كونه فى امتداد متوهم
- ١٥ كتوهم الامتداد المكاني فوق المحدّد بدون إثبات الزمان الموهوم و ابطل ذلك بان مرجع ما أفاده الى القول بالقدم حيث لا يكون سبق بالحقيقة بل بمحض التوهم.
- ١٨ و ذكر انه لا بدّ على طريقة الملة من القول بالانفضال بين العالم و ضانه أورد على نفسه ان الواجب ليس بزمانى فلا معنى للإنفضال. و أجاب عنه بما اجاب هنا من انه لا يقتضيه. ثم جوّز كونه مقارنا للزمان
- ٢١

- كما حكاه المجيب، ثم قال على هذا، فلا إشكال أصلاً هذا ما يخطر
بالبال على سبيل الاحتمال الى اخره. ولا يخفى على من خلع جلباب
الجدل والعناد أن قوله هذا ناظر الى تجويز كل ما أفاد ولا اختصاص له
ببدء الجزء الأخير من الكلام كما فهمه من اسند الإنتحال الى ذلك
العلام. وكيف جزم بأن ما جوزّه المحقق ارتضاء بما ذكره غيره ليس
منه بمجرد اطلاعه على نقل الخفري مثله عن غيره، على أنه لا
اختصاص له به فقد جوز مثله الحكماء والمتكلمون، فليس ذلك مما
يرجى انتحاله ويطمع فيه. فقد ذكر في التعليقات: أن العقل يدرك ثلاثة
أكوأ أحدهما الكون في الزمان والثاني كون مع الزمان ويسمى الدهر،
وهذا الكون محيط بالزمان وغاؤه وهو كون الفلك مع الزمان والزمان
في ذلك الكون لأنه ينشأ من حركة الفلك، وهو نسبة الثابت الى المتغير
الآن الوهم لا يمكنه ادراكه، والثالث كون الثابت مع الثابت ويسمى
السرمد وهو محيط بالدهر. قال وما يكون مع الشيء لا يتغير بتغيره ولا
يتناوله اعراضه بعد ما بين أن الشيء الذي يكون في الزمان يتغير بتغيره
ويلحقه جميع اعراضه. وقال في عيون الحكمة نسبة ما مع الزمان وليس
في الزمان هو الدهر. وفي النجاة [و] ليس كل ما وجد مع الزمان فهو فيه
فانما موجودون مع البرة الواحدة ولسنا فيها وبهمنيار غب ما بين ان
المعیه على وجه اعتبرها إن كانت بقياس ثبات الى غير ثبات فهي
الدهر. قال وهذا الكون اعني كون الثابت مع غير الثابت والثابت مع
الثابت بإزاء كون الزمانيات في الزمان. فتلك المعية كانتا متي الأمور
الثابتة وكون الامور الزمانية في الزمان متاها وليس في الدهر و

لالسَّرمَد إمتداد لا في الوهم ولا في الاعيان.

و في المواقف: النسبة الى الزَّمان لا يتعيَّن أن يكون متى فان للحركة و
 الجسم نسبة الى الزَّمان وليس بحصوله فيه وفي شرحها. واما الأمور
 ٣ الثابتة التي لا تتغير فيها اصلاً فهي وإن كانت مع الزَّمان إلا أنها مستغنية
 في حد انفسها عن الزَّمان بحيث إذا نظر الى ذواتها يمكن أن تكون
 موجودة بلا زمان. وقال المحقق الطوسي في نقد المحصل لأشك أن وقوع
 ٤ الحركة مع الزَّمان ليس كوقوع الجسم القارّ الذات المستمرّ الوجود مع
 الزَّمان وليس كوجود القارّ الذات الباقي مع القارّ الذات الباقي كالسَّماء
 مع الارض.

و ذلك الفرق معقول محصل قال وليس معيّة الثابت والمتغير
 مستحيلًا. وجوز العلامة ره، في كشف القوائد تقدّمه سبحانه على العالم
 بمقارنته للأزمنة المقدّرة الغير المتناهية لا غير لاستحالة كونه تعالى
 ١٢ زمانياً كما مرّ. وفي التلويحات: الجسم من حيث هو جسم ليس في
 الزَّمان بل لانه في الحركة وهو في الزَّمان والأشياء الغير المتغيرة اصلاً
 كالعقليات والتي تتغير وتثبت من جهة كالأجسام فهي مع الزَّمان لا
 ١٥ فيه.

وقال في الاسفار: الحقّ موجود مع العالم ومع كل جزء من أجزائه و
 كذا الحال في كلّ علة مقتضية بالقياس الى معلولها فالمعلول لاجل
 ١٨ نقصه وامكانه غير موجود مع العلة ولكنها موجودة مع المعلول. قال
 الله تعالى: هو معكم أينما كنتم، فهو مع الزَّمان السابق معية لا يوجب
 تغيراً فيصدق عليه أنه يوجد قبل الزَّمان المعين كما يوجد معه وبعده.

- و على هذا فوجود الثابت نسبة الى كل زمان معيّن كهذا اليوم بكونه معه فى الوجود و لأريب فى أنّه غير انتسابه إلى الأمس بكونه معه فيه.
- ٣ فإذا اختصّ وجود العالم بحدّ من [حدود زمان هذا] الإمتداد المذكور الذى له نسبة المعية اليه تعالى يعطى تخلفه عنه سبحانه، لأنّ تلك النسبة غير نسبة سائر حدوده و أجزاءه. و على هذا يصحّ التخلف بالمعنى الذى فهمه من كون ذلك الإمتداد متخلّلاً بينه تعالى و بين العالم فى الجملة. و لا ينافى ذلك ما قيل من أنّ نسبة ذاته تعالى التى هى فعلية صرفة الى الجميع نسبة واحدة و معية ثابتة غير متغيرة، لأنّه يمتنع أن تختلف بالمعية و اللامعية و إلاّ فيكون بالفعل مع بعض و بالقوة مع آخرين، فتغيّر صفاته حسب تغيّر المتعاقبات تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.
- و ذلك لأنّ اتحاد هذه النسبة من جهة المبدأ القيوم لا يضادّ ١٢ اختلافها من تلقاء المتغيّرات فإنّها مغايرة لها، فكأنّها نسبة واحدة تتحلّل منعكسة الى نسب متكررة مختلفة باختلاف المتعاقبات على أنّ مثل هذه التغيّرات فى الصفات لأمحذور فيه. و ظاهر أنّه لا توقف لذلك الاختلاف المثمر للتخلف على اعتبار اختلاف نسبة الأزمنة بعضها الى بعض كما تكلفه المجيب ليرد عليه أنّ ذلك الاختلاف لا يستلزم اختلاف نسبة المجردّ معه. ألا ترى الى قول سيّد المدقّقين: حيث أفاد بعدما ١٥ حكاها المجيب أنّ نسبته اليه يعنى المجرد ليست نسبة واحدة.
- ١٨ قال فإنّ اختلاف نسبة الشىء الى الزّمان يكون على وجهين: احدهما باختلاف هذا الشىء كالحادث اليومى. فإنّه فى اليوم لكونه معه ٢١ فى الوجود لأفى الماضى لفقد انه فيه. و الثّانى باختلاف الزّمان كالفلك

- فأنه اليوم في اليوم لكونه معه في الوجود دون الغد لفقدانه. و اختلاف
نسبة المجرد المذكور الى أجزاء الزمان من هذا القبيل. فأنه في هذا
اليوم في الحال لكونه معه في الوجود لا في الماضي والمستقبل لفقد
٣ انهما حينئذ لا لفقدانه و في الزمان الماضي فيه لا في الحال و لا في
المستقبل لفقدانهما. هذا، و لِقائل ان يدفع بما قطع به من ان المتعالي عن
العلائق مع كل حد من حدود هذا الامتداد معية غير متقدرة على [سبيل
٦ واحد] ما الزمه من كون الباري الحق سبحانه واقعاً في حد بعينه من
ذلك الامتداد العدمي، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. و لأوقع للإعتذار بانه
الزامي و كان عليه الاستفسار بانه تعاظم سلطانه ان كان في حد بعينه
٩ لزم الانحطار و الا لم يثمر التخلف فيكون له وجه في الجملة، و ان
اندفع بما أورده المحقق من إفاداته و يحق الله الحق بكلماته و آياته. ثم
قال السيد: و أمّا سادساً فلأن الزمان و المكان شقيقتان متضاهيتان
١٢ مرتضعتان في الاحكام من لبن واحد و من ثدي واحد. فكما وراء
الامتداد المكاني أعنى فوق الفلك الاقصى المحدد لجهات العالم عدم
صرف لاخلاء و لا ملأ و لا امتداد و لا لا امتداد و لا لانهائية و لا لانهائية. ١٥
فاذا بلغ السطح المحدب منه انسان لم يمكنه أن يمد يده و يبسطها لا
لمضاد و مانع مقداري بل لعدم الفضاء و البعد و انتفاء المكان و الجهة.
فكذلك وراء الامتداد الزماني عدم صريح لاتماد و لا لاتماد و
١٨ لاستمرار و لا لاستمرار و لانهائية و لا لانهائية و لا زيادة و لا نقصان،
فاستمع القول و اتبع الحق و لا تكونن من الجاهلين. قال المحقق و ضعفه
ظاهر لأنه مجرد تمثيل لا يناسب المقامات الحكمية.

- و المتصدّي للجواب قال: المراد أنّه قياس فقهي لا يفيد الآ الظنّ و
المسئلة ممّا يطلب فيه اليقين فلا يجوز اثباتها بالدليل الظنّي. ثمّ تصدّي
٣ لترميمه و تعرض لتتميمه فقال: تتبع أحوال الزّمان و المكان ككونهما
إمتدادين متناهيين و كالتلازم بينهما وجوداً و عدماً، اذ الزّمان ليس الّا
مقدار حركة الفلك كما أنّ المكان ليس الا ما احاط به الفلك. فاذا لم
٤ يكن فلك فلا زمان و لا مكان كما سيثأتى ذلك فى صريح كلام
امير المؤمنين عليه السّلام: فلمّا أبدع الفلك و ما فيه من الأجسام و أدير
و جد الزّمان و المكان، فهما متلازمان لكونهما معلولى علة واحدة. و
٩ اليه الاشارة بقوله: متناهيان مرتضعان فى الاحكام من لبن واحد و
ثدى واحد مع الحدس القوى من الأذهان الثّاقبة، يفيد الجزم، [انّ]
وراء الإمتداد الزّمانيّ عدم صريح و ليس ساذج ليس فيه شائبة أيس
١٢ كما أنّ وراء الإمتداد المكانيّ كذلك الخال فى كثير من المسائل
الحكميّة يستعان فيه [على القول] الصّائب فلا يقوم حجة على الغير مع
كونها معلومة يقينا.
- ١٥ و قد سبق منهم التّصريح بأنّ الإمتداد الزّمانيّ موهوم محض لا منشأ
له موجود فى الخارج و إذا لم يكن له منشأ موجود فى الخارج بل كان
مخلوقاً للوهم و مخترعاً له كان عدماً صريحاً و ليساً باتّابحتاً ساذجاً
١٨ صرفاً لا امتداد فيه و لا زيادة و لا نقصان الى غير ذلك من الصّفات
المذكورة. فهذا منه، قدس سرّه، ايماء لطيف الى انّ ماوراء الإمتداد
الزّمانيّ يكون حالة مستقرّة لافيها تقدم حالة و لا تاخر أخرى، و هو
٢١ المعبر عنه بالثّابت فهو تصوير لتعقل ماوراء ذلك الإمتداد و به ينحلّ ما

أشكل على المورد تعقله.

- و اعلم أن اللاتِمَادَّ عبارة عن عدم التّماد عمّا من شأنه التّماد و
 ماوراء الإمتداد الزّمانيّ ليس كذلك. وكذا التّهاية و اللاتّهاية و الزّيادة و
 ٣ النقصان و ما شا به ذلك فانها كلّها من خواص المقادير و الكمّيّات و
 ماوراء الإمتداد الزّمانيّ عدم صريح لا مقدار له فلا يثبت له شيء من
 ٤ تلك الخواصّ بطريق اوليّ. وهذا مثل الحائط فإنّه لا يقال له اعمى و
 لأبصير. وكذلك المجرّدات لا يقال لها أنّها داخلة العالم و لا خارجته و
 لا متّصلة و لا منفصلة اذ الخروج عدم الدخول عما من شأنه الدخول.
 اقول: لا يتضاهاى الزّمان و المكان الا فى بعض الأحكام و اختلاف قارّ
 ٩ الذات مع غيره فى كثير من الأمور يبيّن لاسترة به و كيف يتشارك ما
 يتمتع وجوده فى الخارج من الزّمان الموهوم أو المرتسم فى الخيال مع
 المكان المخالف له فى ذلك. فإنّ المراد به إمّا البعد و إمّا السّطح و ليس
 ١٢ شيء منهما ممّا يقطع بعدم وجوده على أنّ ما يقاس عليه الزّمان هو
 الإمتداد القائم بالعالم الجسمانيّ كما يصرّح به الكلام. و ليس هذا من
 المكان المترضع مع الزّمان من لبن واحد و ثدي واحد فى شيء و
 ١٥ تفسير المكان بما أحاط به الفلك لا يطابق شيئاً ممّا ذكر و لا يثبت
 بأمثال هذه الخطايبات الشّعريّة المطالب الحكيمية و المسائل الدّينية.
 و بيان التّضاهاى بكونهما امتدادين متناهيين ليرتبّ عليه الحكم بأنّ
 ١٨ قبل الزّمان ليس سادج يشتمل على استدراك صريح و دور ظاهر. فإنّ
 تناهى امتداد الزّمان مع كونه مردوداً عند من ذهب من الفلاسفة الى
 ٢١ خلافه و مخالفا لما عليه المحقّقون، من أنّ الزّمان استمرار منتزع من

بقائه تعالى.

- لوسلم استلزم الجزم بأن وراء الإمتداد الزماني المتناهي عدم صرف
٣ بدون حاجة الى توسط التضاهي المتوقف على اعتبار التناهي. و
الظاهر أنه مبني على ان ما هو مقدار لحركة الفلك من الكم المتصل الغير
القار متناهٍ لحدوث الفلك كالكم المتصل القار القائم بالعالم الجسماني و
٤ كما أن وراء الإمتداد الموجود القار أمر وهمي اختراعي محض. كذلك
ما يتوهم قبل الإمتداد الموجود الغير القار لا بد وأن يكون كذلك وفيه
من الخلط بين مذاهب الفلاسفة وعقائد المتكلمين ما قد كرره.
- ٥ وقد تبين لك ضعف ما قرره و سمعت أنه يجوز أن يتوهم وراء
الإمتداد الزماني ما يشاكل المتوهم وراء الإمتداد المكاني من الأمر
المخترع الذي لا منشأ له. وهو غير الزمان الموهوم المبحوث عنه لأن
١٢ له منشأ أنتزاع موجود ينتزع منه أنتزاعاً صحيحاً واقعياً وليس الإمتداد
الموهوم المكاني كذلك. اذ ليس له منشأ أنتزاع اصلاً وهو الفارق بينهما
المانع من قياسه عليه فيه.
- ١٥ ولو جاز ذلك لتأتى قياس المكان على الزمان في احواله ولزم ما لا
يلتزمه احد على ان من قال بالخلأ منهم يرى أن وراء الإمتداد المكاني
بعداً موهوماً كما وراء الإمتداد الزماني سوء بسوء. ثم لا بد من اثبات
١٨ تناهي المكان ولو موهوماً من طريقة الملة حتى يتفرع عليه أنتفاء
الزمان الموهوم مترتب على حدوث العالم بعد عدمه و تخلفه عنه
سبحانه على ما دلّت عليه الشرايع والأديان كما روى عن الصادق (ع)
٢١ أنه قال: بعد عدد اجسام العالم ولا وراء ذلك سعة ولا ضيق ولا شيء

- يتوهم إلا أنه لا يمكن إلا كتفاء بمجرد كفاي ابتناؤه على تناهي
الأبعاد الموجودة الثابت عند بعضهم من طريق العقول بالبرهان مع
مخالفة مدلوله، على ما اعتبره لما دلت عليه الأخبار المتواترة عن ٣
العترة الطاهرة من آل الرسول صلوات الله عليهم من وجود الحجب و
الاستار و السراقات و اختلافه لما نظقت به الروايات المتضاربة من
وجود العوالم المتكاثرة الى غير نهاية، فعنهم عليهم الصلوة والسلام: ان ٤
بين الله وبين خلقه تسعين الف حجاب والله وراء ذلك سبعون الف
عالم أكثر من عدد الإنس والجن. وروى الكليني بأسناده عن ابي جعفر
عليه السلام: ان هذه قبة ايننا آدم (ع) و ان الله تعالى سواها تسعة و ٩
ثلاثين قبة فيها خلق ما عصوا الله طرفه عين. و في التوحيد و الخصال
عن زيد بن وهب قال: سئل امير المؤمنين (ع) عن الحجب فقال: اول
الحجب سبعة غلظ [غلاظ] كل حجاب منها مسيرة خمسمائة عام و بين ١٢
كل حجابين مسيرة خمسمائة عام. و الحجاب الثاني سبعون حجابا بين
كل حجابين مسيرة خمسمائة عام و طوله خمسمائة عام، حجة كل
حجاب منهم سبعون الف ملك، قوة كل ملك منهم قوة الثقلين الى قوله ١٥
(ع) و هي حجب مختلفة غلظ كل حجاب مسيرة سبعين ألف عام. ثم
سراقات الجلال و هي سبعون سراقا الى ان قال عليه السلام ثم
سراقد الوحداية و هو مسيرة سبعين الف عام في سبعين الف عام ثم ١٨
الحجاب الاعلى و انقضى كلامه (ع) و سكت. و في الكافي عن ابيان بن
تغلب عن ابي عبد الله (ع) قال: سألته عن الأرض على اى شىء هي قال
هي على حوت. قلت فالحوت على اى شىء هي قال على الماء. قلت ٢١

- فالماء على اى شىء هو قال على صخرة. قلت فعلى اى شىء الصخرة
قال على قرن ثور قلت فعلى اى شىء الثور، قال على الثرى فعلى اى
شىء الثرى فقال هيئات عند ذلك ضلّ علم العلماء، و حديث زينب ٣
العطارة ثم انقطع الخبر عند الثرى بعد ما تلا صلى الله عليه وآله: له ما فى
السّموات و ما فى الارض و ما بينهما و ما تحت الثرى. و فى بعض الروايات
٤ الثور على الحوت و الحوت على الماء و الماء على الهواء و الهواء على
الظلمة ثم انقطع علم الخلايق عما تحت الظلمة. فهذه الروايات و امثالها
تنادى باعلى صوتها على فساد تلك الاصول و ضعف اراء اولئك
٩ الفحول فويح من تلقاه بالقبول من ضعفاء العقول.
- و لا يبعد أن يقال بمضاهاة الزّمان و المكان فى أنّه لا اتفاق على
وجودهما و عدم القطع بحقيقتهما و انتفاء الجزم بما لهما من الأحكام و
١٢ عدم اليقين بتناهيهما من طريق السّمع و لا وثوق بما يفيد ذلك من سبيل
العقل، سيما إذا كان أمرين موهومين حتّى يضار الى التأويل. و نعم ما
قيل انّ أوّل درجة فى الإلحاد ارتكابه بغير دليل والله يهدى سوءاً،
١٥ السّبيل. و قد اعترفوا بجواز وجود ما عدا ما عدّوه من الأجرام فى نضد
العالم الجسمانيّ، فكيف يقطع بأنتهائه بالفلك الاطلس.
- هذا و أمّا التلازم بينهما وجوداً و عدماً فهو كالتناهي إن تمّ ثبت به
١٨ المطلوب من غير توقف على التّضاهي و بدون حاجة الى الحدس
الصّائب من الدّهن الثاقب. لكنه فرع كون الزّمان مقدار الحركة و
يتوقّف على نفى الزّمان الموهوم إن أريد بالوجود ما يعمّ التّحقّق في
٢١ نفس الأمر فيدوروا الالم يفد شيئاً. فانه لو سلّم انّ التلازم بينهما بحسب

الوجود العيني و خلافه يفيد تضاهي الموجود من الزّمان لما وجد من
 المكان فلا يترتب عليه مع ما فيه من المضادة و الدور و الاشتدراك الا
 تناهي ذلك الزّمان المضاهي. و ليس الكلام فيه و مقتضى الخبر ليس الا
 ٣ وُجود المكان عند ابداع الفلك و وجود الزّمان مع ادارته إذ المكان
 يستند الى ابداع الفلك و ما فيه كما انّ الزّمان مستند الى ادارته. فالنشر
 على غير ترتيب اللّف و ليس فيه نفى الموهوم من الزّمان قبل ذلك اصلاً
 ٤ و لا يقتضى كونهما معلولين لعلّة ثالثة هي الفلك، كما سبق الى بعض
 الأوهام لآنه لا بدّ في التلازم من ارتباط خاص موجب لعلاقة لزوم و
 لادلالة فيه على ذلك قطعاً. و تسلّمه ممن جعله مقداراً للحركة القائمة
 ٩ بالفلك و الإحتجاج به على من ينكره من الرّكاكة و السّخافة بمكان
 فالمعنى انّ بعد الإدارة يتبعّض الزّمان بالليالي و الايام فيطابق ما تقدّم
 من أنّ الزّمان قبل وجود العالم لا ينقسم الى الشهور و الاعوام. ألا ترى
 ١٢ الى ما في نهج البلاغة من قوله عليه السّلام: و انه يعود سبّخانه بعد فناء
 الدّنيا وحده لأشّء، معه كما كان قبل ابتدائها كذلك يكون بعد فنائها بلاوقت
 و لا مكان و لا حين و لا زمان عدمت عند ذلك الاجال و الاوقات و زالت
 ١٥ السّنون و السّاعات.

فانه صريح في انّ المعدوم انّما هو الأجل و الاوقات و المنتفى هو
 السّنون و السّاعات. فانّ قوله عليه السّلام، عدمت عند ذلك، استيناف
 ١٨ بيانى يبيّن ما قبله من انتفاء الزّمان كما تبين في علم البيان. فالمعنى انّ
 الحال بعد فنائها مثل ما قبل ابتدائها في كون الزّمان منتزعا من بقائه
 تعالى غير منقسم الى الليالي و الايام بخلافه مع وجود العالم و ادارة
 ٢١

٣ الفلك و طلوع الشمس و غروبها، فإن ذلك مواقيت للناس يتجزى به الزمان الى السنين و الساعات و يتحدد به الأجل و الأوقات و لا يفهم من الزمان عرفاً إلا اللبالي و الايام و الأسابيع و الشهور و الأعوام. و قد تقرّر ان ما فى النصوص لابد أن يحمل على المعانى المعروفة اذ الاصطلاحات الخاصة غير مفهوم منها قطعاً.

٦ الحاصل أنّه لا دلالة لمثله على وجود الزمان و كونه مقدار حركة الفلك فضلاً عن كونه صريحاً فيه. و انما يستلزم تبعيضه الى السنين و الساعات و تجزيه الى الأجل و الأوقات. و هذا المعنى أمرٌ عرضي للزمان كما اعترف به المجيب. قال فى المواقف: و الكم المنفصل قد يعرض للمتصل كما إذا قسمنا الأزمان بالساعات و انقسامه الى هذه الأقسام لا يفيد الوجود فى الذهن و تحقّقه فى نفس الأمر و لا يدلّ وجود الزمان باى معنى كان بعد وجود العالم على نفى الزمان الموهوم قبله، لأنّه لا وجود له حينئذ اصلاً كما تبّهناك عليه سابقاً. كما أن انتفاء الأجل و الأوقات لا ينفى الإمتداد الموسوم بالزمان الموهوم لانّها ١٢ مترتبة على ادارة الفلك و طلوع ما فيها من الكواكب و غروبها. و لذلك يكال به السنون و الشهور و يقدر به الايام و الدهور بعد ذلك. و ليس ذلك فيما قبله و لا يفترق ذلك الى اعتبار وجوده فى الخارج كما توهم. و ١٨ لم يسبق التصريح من أحدٍ بأنّ الإمتداد الزمانى منحصر فى الموهوم المحض و ليس له منشأ انتزاع موجود.

و انما سبق التصريح من بعضهم بأنّ هيهنا زماناً و همياً كذلك و اين ٢١ احدهما من الآخر كيف و قد صرح المحققون بأنّ لهذا الزمان منشأ

موجوداً ينتزع ذلك منه ولا يرتاب من له أدنى مُسكة في صحّة انتزاع
الإمتداد الموصوف بالإستمرار وعدم التّناهي القابل للزيادة والنقصان
والتّمادي والمنازع فيه مكابر لا يستحق الخطاب. و غاية ما علم من
٣ التّصوير ما مرّ منه غير مرّة من أنّ قبل وجود الزّمان حالة مستقرّة يعبر
عنها بالثّابت، إذ لا حركة ولا تغيّر. ويتوجّه عليه أنّ سبق العدم المحض
المعزى عن الإمتداد لا يقتضى الانفكاك ولا يستحيل اجتماعه مع
٦ المسبوق من حيث هو. كذلك فسلب التّقدير عن العدم السّابق على
الوجود يؤدّي الى الحدوث الذاتى و يفضى الى القول بالقدم إذ لا معنى
له الاّ المسبوقية بحالة ثابتة غير متغيّرة ولا متقدّرة. وهى التى يعبر عنها
٩ بالعدم الصّريح الباتّ والليس الصّرف السّاذج ولا يتحقّق الأنفضال عن
الواجب تعالى بمقتضى العقل الخالص من شوب التّقليد الا بالعدم الواقع
فى زمان قبل زمان وجوده.

١٢ والحكم بتخلّف العالم عنه سبحانه وانفكاكه بدون ذلك من تكاذيب
الوهم الظّلّماني وتلاعيه فليجهتد فى تلطيف القريحة وليهجر وسواس
شيطان الوهم. فان قيل بانّ ذلك العدم سابق بالذّات كتقدّم الأمتس على
١٥ اليوم فلا حاجة به الى زمان. فالجواب أنّه لا يكون السّبق الانفكاكى
تقدّماً بالذّات فى غير أجزاء الزّمان لأنّه معروض القبليّة والبعديّة
بالذّات.

١٨ ولهذا ينقطع السّوال عن وجه التّقدّم اذا انتهى اليه فتقدّم بعض
أجزائه على البعض يكون بذواتها من غير توقّف على زمان مغاير
٢١ غارض لها ولا واسطة فى ثبوته لها كما لا واسطة فى ذلك الإثبات

بخلاف غير الزّمان. فأنّه لا يتصّف بالتّقدّم والتّأخر الانفكاكيين الّا باعتبار ما يعرض له من الزّمان. وحينئذ فلا بدّ في اتّصاف عدم الزّمان و
 ٣ غيره بهذا النوع من التّقدّم من عروض الزّمان له ولأضرورة الى الزّمان الموجود. بل يكفي فيه الزّمان الموهوم كما صرّح به المحقّق المورد لأنّ
 عدم السّابق لا وجود له في الأعيان على أنّه ليس يوجد في الخارج
 ٦ عند المحقّقين شيء من الأزمان.

اللّهمّ الّا أن يمنع كون هذا ذاتياً أو عرضاً أوّلياً للزّمان أو يقال: بأنّه
 لا يلزم من كونه معروضاً له بالذّات أن يعرض لغيره بوساطته لا بدّ لذلك
 ٩ من دليل. وحينئذٍ يجوز أن يعرض للعدم بدونه. وقد يُقال أنّ اتّصاف
 عدم بالسّبق إنّما هو بعد وجود العالم و تحقّق الموجودات و لو سلّم
 فلانسلّم أنّ منشأ استخالّة الاجتماع هو اتّصافه بالسّبق بل يجوز أن
 ١٢ يكون لأنّهما متقابلان بالايجاب والسّلب ولأجل هذا التّقابل
 لا يجتمعان.

ثمّ إنّ المحقّق المورد، قدّس الله روضته، بعد ما أبطل ما تمسّك به
 ١٥ ذلك السيّد عطر الله مرقده، بما سمعته من الإيزادات القويّة التي لأمدفع
 لها ولا يستطيع من رام التّفصّي عنها أن يحوم حولها. قال: فقد ظهر مما
 قرّرنا أن القول بالزّمان الموهوم مما لا يمكن ابطاله بمثل هذه الوجوه و
 ١٨ أن معنى حدوث العالم لا يتصحّح بحسب ظاهر ما وصلنا اليه الّا
 بالتمسّك به، بل يترأى أنّ ربط الحادث بالقديم أيضاً لا يتصحّح الّا
 بالتشبّث بذلك فحينئذٍ ينبغي أن ينظر فيه هل هو ممّا يخالف الشرع أم
 ٢١ لا. فإن لم يكن مخالفاً له فيها ونعمت وإن كان مخالفاً له على ما يشعر

به ظاهر بعض الآثار فيجب ترك الاقتحام فيه و الوقوف عند الشبهة،
 عسى الله ان يأتى بالفتح او أمر من عنده، أنه وليّ التوفيق. وقال فى
 الخاشية و أيضاً ينبغي أن يتأمل في جريان براهين ابطال التسلسل فيه و
 ٣ المقام لا يسع تحقيق ذلك. أقول لا يشتبه على من اتّسم بالإنصاف و
 تجنّب عن مطية الاعتساف بعد التأمل فيما او ضحناه بعين بصيرة و اخذ
 ذلك بيد غير قصيرة.

٦ انّ ما ذكره المحقّق المورد فى هذا الباب لم ينحرف عن صوب
 الصواب. وإنّ ما انتصر له المتعرّض المعترض كنسج العنكبوت بل
 أو هن بكثير من تلك البيوت كما اتضح بفضل الحىّ الذى لا يموت فرميه
 ٩ بقلّة التدبّر و سوء التّفكر ممن هو اولى بذلك شىء عجب. الا ترى اولى
 الفضل و النهى فى الأعصار و الأمصار أذعنوا بأنّه من اصحاب التّحقيق
 و ايقنوا بكونه من أرباب التّدقيق و لم يبذلوا له التّصديق الا اثر ما عرفوا
 ١٢ بالتأمّل الدقيق و الفكر العميق انه بذلك حقيق. و لا ينكره الا من لم يبلغه
 فهمه و لا يحيط به علمه، فانّ الناس ابناء ما يحسنون و اعداء ما
 يجهلون و من أنى يتوهّم أنّه ادّعى شيئاً لم يقدر له على بيان و كيف
 ١٥ يتطرّق الى ما أفاده السّهو و التّسيان. مع أنّه لم يذهب الى وجود ذلك
 الزّمان فى الأعيان و انّما أورد على ما تمسك به لابطاله له من الدّليل و
 البرهان. أنسيّت ما هو كالمثل السائر من أنّ المانع من حيث أنّه مانع لا
 مذهب له و لا يثبت على دين من الأديان؟ على أنّه صرّح بتوقّفه و
 تردّده فيه لما يشعر به ظاهر بعض الآثار كقوله عليه السّلام فى حديث
 ذعلب: سبق الاوقات كونه و العدم وجوده الابتداء ازاله؛ و قوله صلوات الله
 ٢١

عليه: لا تصحبه الاوقات و قال عليه السلام: الذي لم يسبق له خال خالا
 فيكون أولا قبل أن يكون آخر. و في صحيح ابن يعفور عن الصادق (ع): هو
 ٣ الأول قبل كل شيء. و عن ابى ابراهيم صلى الله عليه: ان الله تبارك و تعالى
 لم يزل بلا زمان و لا مكان. و في صحيحة ابن مسلم عن الباقر عليه السلام
 قال سمعته يقول: كان الله و لا شيء غيره و لم يزل عالما بما يكون فعلمه به
 قبل كونه كعلمه به بعد كونه. و في الكافي عن ابى جعفر (ع): ان الله تبارك و
 ٤ تعالى لم يزل متفرداً بوحدانيته ثم خلق محمداً و علياً و فاطمة فمكثوا الف
 دهر ثم خلق جميع الاشياء، الخبر. و في حديث عمزان الصابي: اما الواحد
 ٩ فلم يزل واحداً كان لا شيء، معه بلا حدود و لا أعراض و لا يزال كذلك ثم خلق
 خلقاً مبتدعاً. و في الكافي: لو كان أول ما خلق من خلقه الشيء من الشيء، اذا
 لم يكن له انقطاع أبداً و لم يزل الله اذاً و معه شيء، ليس هو يتقدمه و لكنه
 ١٢ كان اذا لا شيء، غيره.

ففي ظاهر نحو هذه الآثار، دلالة على تفرده تعالى بالوحدانية قبل
 ايجاد العالم و خلق الاشياء و انتفاء شيء معه قبل ابتداء المخلوقات،
 ١٥ فانه قبل القبل و هو الأول و الآخر. و في ذلك اشعار بنفي الأوقات حينئذ و
 سلب الأزمان عنه سبحانه و لكن لأدلالة في شيء منها على مخالفة ما
 يبحث عنه من الزمان للشريعة المقدسة، لان نفي الأوقات ظاهر في
 ١٨ عدم وجودها كما أن المراد من سلب الزمان عنه تقدست أسماؤه عدم
 ظرفيته له تعالى ذكره و انطباقه عليه كما في المتغيرات الزمانية. و لا
 يقدح ذلك في ادراك الإستمرار الأزلي الممتد من دوامه سبحانه و
 ٢١ تسرمده على أن المتبادر من الأوقات و ما يجري مجراها في الأخبار

الليالي والايام وما يتألف منها من الشهور والأعوام ولا وجه لحمل
ذلك على ما لا يعلمه الا الخواص من المعاني الاصطلاحية على ما سبق
ولاشك في انتفاء الأوقات المحققة والحوادث المتجددة، حينئذ كما لا
ريب في انتفاء الليل والنهار وما شابه ذلك من الصفات. ولا ينافي ذلك
توهم الأزمنة وتقدير الأوقات وتبعضها بالسنين والأحقاب والدهور.
والتعبير بما يعبر عنها من اسامي أيام الأسبوع وألقاب الشهور، و
في الايات القرآنية ايماء اليه وفي كثير من الروايات شواهد عليه و
قدم من ذلك ما فيه كفاية.

- ٩ فالظاهر انه يطابق المنقول كما يوافق المعقول ولا يتصحح معنى
الحدوث والإرتباط بين الحادث والقديم الآ به إذ لا يجوز أن يكون
تخلف العالم عن المبدى الكائن الاول بمجرد الفرض ومحض
التوهم. لأنه خلاف الاجماع والنصوص فلا بد أن يكون تخلفاً حقيقياً
واقعياً فلا محالة يتوهم لعدم امتداد أزلي وإنكاره مكابرة. وربما
يدعى الاجماع بل الضرورة الدينية على أن جميع ما سوى الله بقضها و
قضيضها منفك عن ذاته تعالى بحيث يتوهم بينه وبين أي شيء فرض
١٥ زمان الممتد غير متناه. فهذا الإمتداد لا يكون بدون منشاء ولا ينفك عن
راسم، وإن جوز الترجيح بلا مرجح وتخلف المعلول عن السبب التام.
وكذا لا ينفك دعوى أنه لا يمكن وجود الحادث قبل وقت حدوثه ثم
١٨ صار ممكناً كاختصاص الحدوث بوقته اذ لا يوجد قبله وقت ولا يتأتى
اسناد ذلك الإمتداد الى الحركة ونحوها من لوازم الموجودات. لأنه
يلزم القدر كما لا يصح استناده الى اجسام متحركة وغير متحركة ٢١

متعاقبة غير متناهية أو أكوأان متجددة يكون كلّ منها حادثاً لذلك ايضاً.
 ٣ فأنّه لا يطابق الأدلة السّمعية مع بطلان التّسلسل فى الموجودات مطلقاً.
 فلا محيد عن القول بأنّه ممّا ينتزع من الواجب عزّوجلّ باعتبار بعض
 اوصافه الإنتراعيه و يكون حينئذ الجزء الأخير من العلّة التامة للحادث
 هو تقتضى الإستمرار السّابق و وصوله الى حدّ معيّن منه. و حدوث هذا
 ٦ الآن يترتب على تقضى ما سبق من الإستمرار المذكور، لأنّه نهايته
 متحقّق بتحقيقه. و ظاهر أنّ حضوره لا يفتقر الى مرجّح لانّ تلك
 التقضيّات اعتبارات لازمة لهذا الزّمان، و منشأ أنتزاعه كاف لثبوت هذا
 ٩ الإستمرار. و ذلك الوصول من غير توقف على شرط و بدوّن حاجة الى
 مؤثّر سواه.

فلا حاجة الى التّزام أنّ الشرّط انقضاء جزء سابق عليه و مرجّحه
 ١٢ وصوله الى حد مسبوق به و هلم جرّاً بناء على أنّ هذا الزّمان والوصول
 و الإنقضاء من الامور الاعتبارية و لا يستحيل التّسلسل فيها سيما اذا
 كانت متعاقبة مع أنّه لا تتمايز الحدود و الوصولات و لا تتباين الأجزاء
 ١٥ و لا تتعيّن التقضيّات و لا يستلزم ذلك التشابه فى اجزاء و عدم
 الاختلاف، بل يجوز ان يختلف بالنظر الى ارادة الفاعل أو باعتبار قصور
 فى القابل أو توقف على غاية، أو يكون الحد المتعيّن فى حدّ نفسه
 ١٨ المقارن لمبدأ تحقّق الحادث من الشّرايط و المقدمات لوجوده. و
 يكون حدوث أوّل صادر موقوفاً على جزء ازلي من هذا الزّمان
 لا شتخالة أزليّة الممكن و امتناع أن يكون الوجود أتمّ مما هو عليه و لا
 ٢١ دليل يعتمد عليه و يوثق به على خلافه.

وليس للحكماء و من يسير سيرتهم ان يمتنعوا من مدخلية مثله في وجود الأشياء في الخارج. لأن ما يربطه بالقديم عندهم هو ما يفرض من النسب المختلفة بالقياس الى الحدود الفرضية من المسافة، من حيث انها لازمة للحركة التوسّطية المستمرة بشخصها المستندة الى الثابت بذاتها. و يتخصّص وجود الحادث بما يفرض لها من الأجزاء بحسب تلك النسب المتعاقبة. و كان كل واحد منها مُستندا الى السابق عليه و ليس لشيء منها وجود الآ في نفس الأمر أو في مرتبة من مراتب القوة او ما شئت فسمه، كما صرّح به شارح الهياكل على أن وجود الحوادث و صحّة ارتباطها بالقديم حينئذ انما يكون من جهة الزّمان و الحركة القطعية و هما غير موجودين في الخارج عند المحقّقين. و كما ان للحركة جهتي ثبات و تغير، كذلك لهذا الإستمرار الثابت من حيث أنتزاعه من ديمومية القيوم جهة تغير لاشتماله على حدود مفروضة باعتبار ما ينتزع منه من التقضيات و الوصلات الموجودة في نفس الأمر أو في مرتبة من مراتب القوّه لأنّ من شأنه إذا عقله العقل أن يدركها منه و ينتزعها و يكون له دخل في وجود الحوادث و يتخصّص ذلك به بهذا الاعتبار على وفق ما يقال في الحركة.

فاذا جوّزواهم ذلك فليجوّزوا هذا أيضاً بلافق اذ ظاهر أن وجود الحركة التوسّطية و الآن السّيال لا يؤثر في الفرق اذ كما أنّهما منشأ أنتزاع الزّمان و الحركة القطعية كذلك ذات الله تعالى منشأ انتزاع الزّمان. فإذا كان وجود منشأ أنتزاعهما كافياً في المرام فهو متحقّق على هذا القول أيضاً فلم يبق شيء سوى أن يقول الحكماء ان أنتزاع الزّمان لا يمكن الا

- من الآن السّيال والحركة التّوسّطية وهو ليس إلّا مجرد ادّعاء من دون برهان. ولا دليل على ما فصله قدوة المحقّقين بعض التّفصيل وحيث لم يتميّز ٣ الأجزاء المفروضة والحدود المعينة من هذا الإمتداد ولم يتميّز السّابق منها من المسبوق ولم ينفصل العلة من المعلول ولم يعلم الطرف منه من الوسط لم يكن لجريان براهين ابطال التّسلسل من التّطبيق والتّضاييف والوسط اليه سبيل. فإنّ تطبيق ما اقتطع منه بقدر متناه علميه ٤ لا يتصوّر بدون وجود المنطقيين، كما فيما يوجد من الكميّات القارّة.
- ولهذا لا يجرى فى ازليّة الواجب تعاضم شأنه ولا يكتفى به فى نفى ما لا يتناهى من البعد الموهوم ويحتاج الى بيان امتناع الخلأفى وجهه. وإن ٩ اكتفى فيه بذلك نظراً الى اجتماع أجزائه المفروضة المترتبة فلا يجرى فيما لا يتحقّق جميعه دفعة بل يتيسّر التّطبيق بدون وجود احاد لهما على نحو التّعّدّد والإمتياز ولو ذهنا وهو محال. لأنّ استحضار ما لا يتناهى ١٢ مفصّلاً فى زمان متناه سيّما إذا كانت الاحاد متعاقبة مستحيل بديهة. ووجود كلّ واحد فى الأوقات السابقة على التّطبيق لا يفيد، لأنّه يرجع الى تطبيق المعدوم على المعدوم على ما قيل. وعلى تقدير عدم احتّياج ١٥ التّطبيق الى ذلك والإكتفاء بالدّخول فى الوجود فى الجملة، والتّزام جريانه فى الموجودات المتعاقبة لا يجرى فى هذا الزّمان اذ لا وجود له ١٨ اصلاً كما لا يجري فيما لم يوجد من الحوادث المتعاقبة من جانب الأبد.
- ولوسلم انّ بناءه على تخيّل الإنطباق ليظهر منه الإنقطاع لا على وقوعه او إمكانه وجوّزنا تخيّل التّرتيب أيضاً فى ما لا يتناهى من ٢١ الموجودات المتعدّدة المتمايضة الّتى لا ترتّب بينها حتى يلزم بطلان

- التسلسل في الأمور الموجودة مطلقاً مجتمعة او متعاقبةً مترتبة أو غير مترتبة. فلا يلزم ذلك في غير الموجود مع ان تحقق الأجزاء المتميزة الغير المتناهية بالفعل خارجاً او ذهنياً فيما يقبل الانقسامات التي لا تقف ٣ من المقادير سيما في الأمر الموهوم أو أنطباق جزئه عليه. ربما كان محالاً فجاز أن يستلزم محالاً آخر كتناهى غير المتناهي او مساواة الكل لجزئه عند التطبيق و ادعاء خلافه غير مسموع الى أن يبين ولا ٤ تصغى الى دعوى الضرورة فيه و تخيلها اجماً على سبيل الفرض.
- و التقدير غير كاف على أنها موجودة بالقوة كاجزاء الجسم المتصل ولا اشتباه في عدم جريانه فيها. و التفرقة بين المتناقضة و المترادة منها ٥ غير مؤثر في المقام كالفرق بتناهي المقدار و خلافه فليتامل.
- و كذا لا يجري فيه التضايف و غيره ايضاً اذ لا تحقق للاضافات الا بحسب الإعتبارات التي لا تقف فلا يعرض لما فرض منها الا مرتبة ١٢ متناهية من مراتب الأعداد مع أن هذا الإمتداد غير متناه من الجانبين و في اختلاف عدد المتضايفين معه نظر. و بهذا التحقيق يظهر أنه لا تمس حاجة الى ما ذكره المحقق الشريف و غيره من أنه لا مخلص في فيضان ١٥ الحادث عن القديم الا بالتزام التسلسل على سبيل التعاقب. أمّا في هذا الزمان أو في تعلقات الإرادة على مذاق المتكلمين و أمّا في الحركات و الاوضاع الفلكية كما اختاره الحكماء الذاهبون الى ما يستلزم ذلك. ١٨
- و بعد اللتيا و التي لا يكون التسلسل باعتبار هذا الزمان و نحوه الا في الامور الإعتبارية. و لا كلام في التزامه و لامحذور في الزامه كما في مراتب الأعداد و ما شاكلها على أنه من قبيل الاعتبارات التي لا تقف ٢١

عند حد. فلنقف على هذا الحد من البيان في مرآة الأزمان اذ قد تيسر بتوفيقه تعالى نفض ما اغبر به حواشي ذيل ما أفاده المحقق طاب ثراه،
 ٣ مما لا يشفى الغليل ولنعرص عما أكثر فيه المولع بالتكرير والتطويل بما لا يروى الغليل ويستغنى من استقصى ما فيها عن إيراد ما فيه من القول والقييل.

٦ واتفق الفراغ عما أمر به وعزم عليه ممن يحتسب فيما صدع به الفوز بما أعد الله تعالى من الرضوان محمّد بن محمد زمان من الله العفوّ عليهما بالرحمة والغفران وأسكنهما بحاييح الجنان في الثاني من الأوّل
 ٩ للعام الثاني من السابع للثانية من الألف الثاني من مهاجرة من عليه الألف من التحية في الأوّل والثاني. والحمد لله أولاً و آخراً ما تعاقبت الأزمنة والأوقات على الاعوام والدّهور وتألّفت السّنون والأحقاب
 ١٢ من الأيّام والشهور. وكتب الخاطي محمّد على الاصفهاني، في ١١٦٢.

فهرست آیات

انَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
منها اربعة حرم، ۲۸

تعالى عن ذلك علواً كبيراً، ۹۲، ۹۳

خلقتك من قبل و لم تك شيئاً، ۸۵

عسى الله ان يأتي بالفتح او امر من عنده، ۱۰۳

فَكُلْ مِمَّنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ، ۱۹

كَانَ اللَّهُ سَمِيعاً بَصِيراً، ۸۸

لَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ، ۹۳

له ما فى السموات و ما فى الارض و ما بينهما و ما تحت الثرى، ۹۸

و من لم يجعل الله له نورا فماله من نور، ۳۹

و يهدى الله لنوره من يشاء، ۷۵

هو الاول و الآخر، ۶۵، ۱۰۴

هو معكم أينما كنتم، ۹۱

فهرست احاديث

- الذى لم يسبق له حال خالا فيكون أولا قبل أن يكون آخرًا، ١٠٤
- اما الواحد فلم يزل واحدا كائنا لا شىء معه بلا حدود ولا أعراض ولا يزال كذلك
- ثم خلق خلقا مبتدعاً، ١٠٤
- ان الله تبارك و تعالى لم يزل بلا زمان ولا مكان، ١٠٤
- ان الله تبارك و تعالى لم يزل متفرداً بوحْدانيته ثم خلق محمداً و علياً و فاطمة
- فمكثوا الف دهر ثم خلق جميع الاشياء، ١٠٤
- انه تعالى خلق السَّماء والارض في يوم الأحد و خلق الملائكة فى يوم الجمعة
- فقضيهن سبع سموات فى يومين و خلق السَّوات و الارض فى ستة ايام، ٢٨
- سبق الاوقات كونه و العدم وجوده الابتداء ازله، ١٠٣
- كان الله و لا شىء غيره، ٨٩
- كان الله و لا شىء غيره و لم يزل عالماً بما يكون فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد
- كونه، ١٠٤
- كان الله و لم يكن معه شىء، ١، ٥٥، ٨٠
- كان الله و لم يكن موجود معه فى مرتبة ذاته و الآن كما عليه، كان، ٨٩
- كان و لم يكن معه شىء، ١٨، ٦
- لا تصحبه الاوقات، ١٠٤
- لو كان اول ما خلق من خلقه الشىء من الشىء اذا لم يكن له انقطاع أبداً و لم
- يزل الله اذاً و معه شىء ليس هو يتقدمه و لكنّه كان اذ لا شىء غيره، ١٠٤

وأنه يعود سبحانه بعد فناء الدنيا وحده لا شئى معه كما كان قبل ابتدائها كذلك
يكون بعد فنائها بلاوقت ولا مكان ولا حين ولا زمان عدمت عند ذلك الاجال و
الاولقات وزالت السنون والساعات، ٩٩
هو الأول قبل كل شىء، ١٠٤

فهرست نام اشخاص

- آدم (ع)، ٩٧
 آقا جمال، ٣٥، ٢٧
 آقا جمال خوانساری، ١٤، ٢٦، ٢٧، ٣٢، ٣٣، ٣٤
 آقا حسین خوانساری، ٣٤
 آل الرسول، ٩٧
 ابن سینا، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٣٧
 ابوالبرکات، ١٩
 ابوالبرکات البغدادي، ٦
 ابوالبرکات بغدادی، ١٥، ٢٨، ٣٢
 ابی البرکات، ١٩
 ابی جعفر، ٣٥، ٩٧، ١٠٤
 ابی عبدالله (ع)، ٩٧
 ارسطو، ١٧، ٢٥، ٢٧، ٢٨، ٢٩
 اشاعره، ٣٥
 اصحاب الکهف، ١٠
 افلاطون، ١٦، ١٧، ٢٧، ٢٨
 الأشاعرة، ٥، ٤٠
 البغدادي، ٣٩، ٤١
 الحلّی، ٥٦

الخفري، ۸۲، ۹۰

الرضا، ۲۴

السيد، ۱۶، ۲۵، ۳۷، ۴۱، ۴۵، ۴۹، ۵۶، ۵۸، ۶۰، ۷۵، ۷۹، ۸۲، ۸۳، ۹۳، ۱۰۲

السيد المرتضى، ۲۶، ۴۱

الشهرستاني، ۷۶، ۷۸

الشيخ المفيد، ۲۸

الشيرازي، ۶۸

الصادق (ع)، ۹۶، ۱۰۴

العتره الطاهرة، ۹۷

العلام، ۸۲

العلامة، ۹۱

العلامة الجلي، ۲۶، ۳۳، ۴۱، ۸۷

الغزالي، ۷۶، ۷۸

الفاضل القوشجي، ۱۴، ۴۱، ۵۱، ۶۹

القمي، ۳۳

الكافي، ۹۷، ۱۰۴

الکراچکی، ۲۶

الکلينی، ۹۷

المحقق، ۲، ۶، ۱۰، ۱۶، ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۳۹، ۴۱، ۴۸، ۴۹، ۵۱، ۵۵

۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۲، ۶۳، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۵، ۷۹، ۸۳، ۸۵، ۸۹

۹۰، ۹۳، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۰

المحقق الدواني، ١٤، ٣٢، ٣٦

المحقق الشريف، ٤٠، ١٠٩

المحقق الطوسي، ٢٩، ٣٥، ٤١، ٦٠، ٦٤، ٦٨، ٦٩، ٩١

المحققين، ٥٢

المعتزلة، ٥

المولى خليل القزويني، ٤١

المولى صدرا، ٦٨

المولى محمد امين الإسترابادي، ٤١

المولى محمد طاهر القمي، ٤١

امير المؤمنين (ع)، ٩٧

امير محمد حسين حسيني خاتون آبادي، ١

أبان بن تغلب، ٩٧

بهمنيار، ٩٠

توشيهيكوايزوتسو، ٢٤

تيمائوس، ٢٧

جمال الدين خوانساري، ٢، ١٥

جمال العلماء، ٨٧

جمال الملة و الحق و الدين، ٣

حاج محمد ظاهر، ١

حاج ملا مهدي نراقي، ١

حسين ماحوزي، ١

خفري، ۲، ۱۵، ۲۶

خواجه طوسی، ۳۴

خواجه نصیرالدین طوسی، ۳۶، ۲۷

ذغلب، ۱۰۳

زید بن وهب، ۹۷

زینب العطاره، ۹۸

سید المحققین، ۱۶

سید محمد حسین خاتون آبادی، ۲

شیخ الاشراف، ۱۴

شیخ حسین دورقی خلف آبادی، ۲

شیخ عبدالنبی، ۲

شیخ محمد بن محمد زمان بن الحسین بن محمد رضا بن حسام الدین

الکاشانی، ۱

صاحب الوافی، ۲۸

علامه مجلسی، ۱

علامه محقق آقا حسین خوانساری، ۲۷

عمران الصّابی، ۱۰۴

عمران صائبی، ۲۴

قوشچی، ۲۶

کانت، ۲۴

محمد اسماعیل بن محمد حسن مازندرانی، ۱۵

محمد بن محمد زمان، ۱۱۰

محمد بن محمد زمان کاشانی، ۱۵

محمد بن مسلم، ۳۵

محمد زمان، ۱، ۲، ۳، ۴، ۱۴، ۲۷، ۴۲

محمد علی الاصفهانی، ۱۱۰

ملا اسماعیل خواجه‌نوی، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۳۲، ۳۵، ۳۹

ملا صدرا، ۲۷، ۳۰، ۳۱، ۳۷

ملا محمد باقر هزار جریبی، ۱

ملا محمد قاسم بن ملا محمد رضا هزار جریبی، ۱

ملا میرزا جان، ۴۲

میر داماد، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۳۵

۳۷، ۳۸

میرزا محمد باقر بن میرزا علاءالدین گلستانه، ۱

میر علی نقی بهبهانی، ۱

میر محمد اشرف حسینی، ۱

هانری کرین، ۲۱

فهرست نام كتابها و رساله‌ها

ابطال الزمان الموهوم، ١٥، ٢٥، ٣٨، ٣٩، ٤٠

الاسفار، ٩١

التجريد، ٢٢، ٦٢

التحصيل، ٦١

التعليقات، ١٥، ٣٧، ٥٠، ٩٠

التلويحات، ٩١

التوحيد، ٩٧

الحاشية، ٣٩، ٦٠، ٥١، ١٠٣

الحق الصراح ممّا لا بدّ منه فى ايجاب النكاح، ٢

الحواشى الجليلية الخليلية على العدة، ٣

الخصال، ٩٧

الرسالة اللطيفة الاثنى عشرية فى القبلة، ٢

الزكاة بعد اخراج المؤنة، ٢

الشّرح الجديد، ٥١، ٥٦

الشفاء، ٤، ١٠، ٣٧، ٣٩، ٥٠

الفتوحات، ٢٨

القبسات، ١٣، ٦٨، ٨٨

المقاصد، ٨٧

المناهج، ٢٦

المواقف، ١٦، ٤٠، ٨٥، ٩١، ١٠٠

النجاة، ٥٠، ٩٠

الوافي، ٦٧

الهداية، ١٤

الهيئات الشفاء، ٤

بحار الأنوار، ٣٣

تجريد، ٢، ١٥، ٢٦

تجريد الاعتقاد، ٢٦

تعليقاته على الاشارات، ٢١

تعليقاته على التجريد، ٣

توحيد الصدوق، ٨٨

جوامع الجامع، ٢٧

حواشيه، ٨٢

حواشيه على الاشارات، ٣

حواشيه على شرح المطالع، ٤٢

رسالة في صيغ النكاح، ٣

شرح خفري، ٢

عين القضاة، ٧٨

عيون الحكمة، ٩٠

عيون الحكمة، ١٥، ١٦

قبسات، ٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨

- قبله اثنا عشرية، ٢
قواعد الطوسي، ٦٧
قواعد العقائد، ٢٦
كشف الفوائد، ٢٧، ٣٣، ٩١
مجمع البيان، ٢، ٢٧
مجموعة الإجازة، ٣
مرآة الأزمان، ١، ٢، ١٢، ١٤، ١٥، ٢٧، ١٠٩
مضارع المضارع، ٢٧
نقد المحصل، ٢٩، ٣٠، ٦٤، ٩١
نور الهدى، ٣
نهاية المرام، ٨٨
نهج البلاغة، ٣٥
هداية المسترشدین، ١
هداية المسترشدین و تخطئة المبلکفین (المبتلکفین)، ٢

فهرست تعبيرات و اصطلاحات

إذ لا اختلاف في العدم، ٣٤

الآن كما عليه كان، ٨١

الأنوار، ١٢

المتقدّر السيلان، ١٨

حدوث دهرى، ١٤

دهر، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣١،

٣٥، ٣٦، ٣٨

زمان موهوم، ١٤

شئ عجاب، ١٠٣

عدم فرا زمان، ٢٠

°Arabī were allowed to have their effect when Iran had definitely turned Shīʿī, and this in the very capital of the new nation, Iṣfahān.

The names of Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā will be frequently heard during this Colloquium side by side with those of Ibn Bājja, Ibn Ṭufayl and Averroes. It is hoped that this unusual, simultaneous approach to two quite different “schools” of Islamic philosophy will cast some new light on what this philosophy is all about.

Hermann Landolt

“representative of God” (*khalīfat Allāh*) on earth to be directly inspired by God. It is not very difficult to see, then, what might have led to his execution in 587/1191 in Ayyūbid Aleppo, at the age of 36 solar years. All the more remarkable is the fact that the *ishrāqī* “leaven” kneaded into Avicennism by the young Shaykh continued to be active in further developments in the Muslim East, and it has to be added that this East was now, i.e., after great changes occurring in the Muslim world in connection with the Mongol invasions, beginning to assume a more distinctly Iranian identity of its own. Other great names should certainly be mentioned in this context, too, such as Khwāja Naṣīruddīn-i Ṭūsī, whose defense of Avicenna and new interpretation of Shī‘ism may to a certain extent have been influenced by Suhrawardī’s *ishrāq*. Moreover, there is a spiritual dimension not to be overlooked in the process: the emigration of the great Spanish-Arab mystic Ibn ‘Arabī to the Orient, and the reception of his thought by Shī‘ī thinkers such as Ṭūsī’s contemporary, ‘Alī b. Sulaymān al-Baḥrānī, and later on Sayyid Ḥaydar-i Āmulī or Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā‘ī. Of course this is not to deny the impact of Ibn ‘Arabī on Sunnī Sufism, nor is it to imply that Iranian Shī‘ism did not have its own strict opponents of anything remotely philosophical. It remains nevertheless a significant fact that the spiritual catalysts of both Suhrawardī and Ibn

in the Arab world until very recently, and that the credit for a continued existence of philosophy in the East must go primarily to Suhrawardī, who followed quite a different path.

Although Suhrawardī remained in many respects an Avicennian *malgré lui*, his project was to overcome the Peripatetic tradition, not by going back to the “true” Aristotle like Averroes, but by bringing new life to the “eternal wisdom” of Plato and the ancient Sages of the *Orient*, which is clearly one of the symbolic meanings given to the term *ishrāq* by Suhrawardī himself. As for the direct meaning of the term, “illumination,” it refers, of course, to his doctrine of “light”: an ontology based on the dynamic power of “light” rather than the abstract concept of “existence,” and a corresponding epistemology or gnoseology by which he sought to replace the Peripatetic method of abstract knowledge through a direct “knowledge by presence” (*ilm hudurī*). But Suhrawardī was not only a theoretical thinker. His *ishrāq* was *événement de l’âme*, as Henry Corbin puts it; and it was at least by implication highly political as well since he spoke quite openly and provocatively about the oppressive times in which the “powers of darkness” have taken over, in contrast to the “luminous” times of a distant mythical past governed by pious *Iranian* kings, and pointed to the necessity for the *true*

Averroes in his answer to Ghazālī, the *Tahāfut al-tahāfut*, actually disagree with him on these points. He rather tried to save philosophy by arguing that Ghazālī had been a victim of Avicenna's misunderstandings of Aristotle in the first place, and that the study of the true demonstrative method was not only permissible, but in fact a legal obligation incumbent upon those qualified to interpret Scripture rationally. He evidently did not believe that the wisdom (*hikma*) of philosophy could possibly contradict the wisdom of religion, although his clear distinction between the demonstrative method and other, less perfect methods suitable for the masses, may well have something to do with the famous doctrine of the "double truth" that went under his name in the Latin Middle Ages.

More research will be needed to show whether Averroes also had any significant influence on further philosophical developments in the Muslim East, where he was, in any case, not unknown, just as, conversely, the *ishrāqī* philosophy of Suhrawardī was by no means unknown in 14th century Granada. Quite generally speaking, one should never underestimate the mobility of scholars and ideas in the Muslim world, given the religious duty of "migrating" in "search of knowledge" (*talab al-ilm*) and the social importance of commerce. It remains however true that the messages of Averroes and Ibn Ṭufayl were not really heard

important references to the so-called *Theology of Aristotle*, that is, the extracts from Plotinus' *Enneads* that had already been circulated under the name of Aristotle; and it is certainly not without significance for our purpose to note that this Neoplatonized Aristotle was to have a lasting influence in the Muslim East, including in particular Avicenna and the later school of Işfahān. If, for Mullā Şadrā, Aristotle was still the greatest of all philosophers whom he placed even above Avicenna, and indeed "among the perfect Friends of God" (*min al-awliyā' al-kāmilīn*), this was precisely because he regarded him, too, as the author of the *Theology*. In stark contrast to this, the *Great Commentator* of Aristotle in the Muslim West, Averroes, spent much of his philosophical and scholarly effort on purifying Aristotle precisely from that Neoplatonic admixture, for which he blamed mainly Avicenna.

One important reason for Averroes to be so critical of Avicenna was undoubtedly the serious blow the philosophical establishment in Islam had received at the hands of Ghazālī in his *Tahāfut al-falāsifa*. This was not an ordinary refutation of philosophy on merely theological grounds, but an attempt to demonstrate that the established doctrines of the *falāsifa* were neither compatible with the main tenets of Islam as commonly understood, nor irrefutably certain and coherent in themselves. Nor did

question of whether or not concepts could be "translated" at all, or adapted from one linguistic and cultural milieu to another. While Fārābī, the real founder of Islamic Peripateticism, strongly argued that logic as taught by the Greeks was universal logic, regardless of the language that happened to be used, the question was decided in the opposite sense in a famous debate held in Baghdād in 326/932. In another well-known debate, held a little earlier in Ray between the Ismā'īlī theologian Abū Ḥātim al-Rāzī and the sceptic Platonist and physician Abū Bakr al-Rāzī (the Rhazes of the Latins), the issue at stake was rather one concerning the authority of traditions: while the Ismā'īlī theologian challenged the authority of the philosophical tradition, the philosopher paid back in kind by daring to question the unity of the prophetic messages, and was eventually punished for such impertinence by being ranked among the arch-heretics. Perhaps for similar reasons, Fārābī himself (or possibly an unknown fellow philosopher writing under his name, as has recently been argued) felt compelled to prove, in the *Jam' bayn ra'yay al-ḥakīmayn*, that the doctrines of the great philosophers, Plato and Aristotle, were not really contradictory if properly understood, although he had otherwise rather emphasized their difference.

Unlike most of Fārābī's work's, the *Jam'* contains

took the life-time *engagement* and scholarly work of that most unusual among "Western Orientalists," Henry Corbin, to change the degree of awareness in the West considerably. As a result, it is not an infrequent experience in Paris bookshops nowadays to be encouraged to "read Sohrevardi as one reads Kant", for example.

In Iran, on the other hand, intellectuals have been calling for some time now for an increased awareness of the foundations of modern and even post-modern thought as developed in the West.

Of course the process of reception and creative adaptation referred to above has never been going on without raising serious questions and problems. To be sure, a significant attempt to bridge the gap between Athens and Jerusalem through philosophical interpretation of Scripture had already been made at the very beginning of the Christian era by the Jewish philosopher Philo of Alexandria, and polytheistic Neoplatonism of late Antiquity had already been transformed by oriental Christianity into a form acceptable to monotheists before the coming of Islam. But tensions and contradictions between revealed religion and human reason, or between their respective representatives in various settings, would of course subsist and manifest themselves in numerous ways. In the classical Islamic world, one issue debated from early on was the very modern

is well-known, the highlights of this reception process were two translation movements: the translations from Greek and Syriac into Arabic, done mainly by oriental Christians sponsored in the 8th and early 9th centuries by the 'Abbāsid caliphs of Baghdād, and, some four centuries later, the translations from Arabic into Hebrew and Latin, which were facilitated by the then still relatively easy coexistence of Muslims, Jews and Christians in Spain, and were in their turn to influence the coming about of the European Renaissance.

What was not so well-known until quite recently is that philosophy received a new impulse at the time not only in the West, but also in the East, and eventually found its way there to a kind of Renaissance, too, namely, what has been called the "Shī'ite Renaissance" of Ṣafawid Iran. While the classics of "Arabic philosophy," as it used to be known, Al-Fārābī, Avicenna (Ibn Sīnā) and, above all, Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, were certainly familiar names to students of philosophy in general, the same could not be said about Suhrawardī, Averroes' Eastern contemporary, let alone Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā, the pillars of the "school of Iṣfahān" in the first half of the 17th century. In fact, after some pioneering efforts by Max Horten and a few others who questioned the habitual way of presenting the history of philosophy in the first half of the past century, it

Gottes ist der Orient!
Gottes ist der Okzident!
Nord - und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände

The above verses from Goethe's celebrated *Divan*, which are in fact a free rendering of the Qur'anic Verse 2:115 (109) by the German poet, may well serve as a reminder of universal values at a time when, despite the phenomenon called "globalization," East and West and North and South threaten to drive further apart than ever. In such a situation it is of particular importance that the common heritage of Orient and Occident be brought to mind again. At the same time, the differentiating factors that have contributed since Antiquity to the shaping of an "Eastern" and a "Western" consciousness will have to be thought about in some depth, especially when a true dialogue of civilizations is called for.

Surely the most important elements of the common heritage of Orient and Occident are monotheism on one hand, and the philosophical tradition on the other, that is to say, the systematic way of doing philosophy that was inherited from the Greeks by Jews, Christians and Muslims, and creatively adapted by them to their respective needs. As

and Isfahan Two School of Islamic Philosophy, Edited by S. Ali Asqar Mir Bagherifard, Assisted by Fatemeh Bostân Shîrîn. Tehran: SACWD, 2005.

23. *Pure Science from safavid to the establishment of Dar Al-fonoon*, Compiled by Mehdi Mohaghegh. Tehran: SACWD, 2005.

15. Al-Baghdâdî, Sa'd b. Mansûr (Ibn-i Kammûna), *Tanqîh al-Abhath li al-Milal al-Thalath (Pure arguments on three religions)*, edited with an introduction and notes by M. Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2004.

16. 'Abd al-Razzâq Kâshânî, *Sharh-i Fusûs al-Hikam (Commentary on Ibn al- 'Arabî's Fusûs al-Hikam)*, edited with an introduction and notes by Majîd Hadîzada. Tehran: SACWD, 2004.

17. 'Alî Ibn Abî-Tâlib. *Dîwân attributed to Hazrat 'Alî b. Abî Tâlib*, with a Persian translation in poetry by Mawlânâ Shawqi, a poet of the ninth century AH, edited with introduction and notes by Maryam Rawzâtîyân. Tehran: SACWD, 2004.

18. Ibn Sînâ, Hussein Ibn Abdullah. *Ibn-i Sînâ 's (Avicenna) al-Shifâ' (Metaphysics)*, with marginal notes by Mullâ Sadrâ, Mîrdâmâd, A'lavî, Khunsarî, Sabzavârî and others, edited with introduction and notes by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2004.

19. Nairizî Shîrâzî, Qutb al-dîn Muhammad. *Qasida ye 'Ishqiyya (Ode on divine love)*, edited with introduction and notes by Muhammad Rezâ Zakir Abbas Alî. Tehran: SACWD, 2004.

20. Mûsavî, Hâkîm Muhammad Baqir. *Dârûhâ yi Qalbî (A Persian translation of al-Adwîat al-Qalbiyya of Ibn i Sînâ)*, edited with introduction and notes by Hussein Razavî Burqa'î. Tehran: SACWD, 2004.

21. Sabzavârî, H. M. H. *Hâdi al-Muzillîn (Guide for the perplexed)*, edited with an introduction and notes by Alî Owjabî. Tehran: SACWD, 2004.

22. *Papers Presented at The International Colloquium on Cordoba*

7. Al-Fârâbi, Abu Nasr Muhammad b. Muhammad b. Tûrkhân. *Fusûs al-Hikma* with al-Shanbgazânî's commentary and Mir Dâmâd's notes, edited by Ali Owjabî. Tehran: SACWD, 2003.
8. Mutahhar-i Hillî, Hassan b. Yûsuf. *Risâla Sa'diyya*, translated into Persian by Sultân Hossein Istarâbâdî, edited by Ali Owjabî. Tehran: SACWD, 2003.
9. Nûrbakhsh, Baha' al-Dawla. *Hadîyyat al-khair (A gift of goodness): a mystical commentary on the Prophet's tradition and sayings*, edited with an introduction by S. Mohammad Imâdî Hâ'irî. Tehran: SACWD, 2003.
10. Aşşâr Tehrani, Sayyid Muhammad Kâzim. *Selected problems of metaphysics*, edited by Manouchehr Sadoughî Sohâ. Tehran: SACWD, 2003.
11. Tamîmî Sabzavârî, Alî b. Muhammad. *Zakhîrat al-Âkhira (Provisions for the hereafter) with a number of old shî'î prayers*, edited with an introduction by S. Mohammad Imâdî Hâ'irî. Tehran: SACWD, 2003.
12. Al-Isfarâyînî al-Nîshâbûrî, Fakhr al-dîn. *Sharh Kitâb al-Najât (Commentary on the Metaphysics of Ibn Sînâ's Kitâb al-Najât)*, edited with an introduction by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2004.
13. Shahrîstânî Mûsavî, M. B. *Durr-i Thamîn (Precious pearl: Persian translation of Hillî's Kashf al-Yaqîn)*, edited by Alî Owjabî. Tehran: SACWD, 2004.
14. Hasan Salmâsî, Abu Ali. *Al-Risâla al-Sharafiyya (Treatise on the Classification of Science)*, edited with an introduction by H. Nûrânî Nedjâd and M. Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2004.

Publications
of the
International Colloquium on
Cordoba and Isfahan

1. Alawî Amilî, Muhammad Ashraf. *Ilâqat al-Tajrîd (Persian commentary on Tajrîd al-I'tiqâd)* v.1, edited with introduction and notes by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries (SACWD), 2002.
2. Alawî Amilî, Muhammad Ashraf. *Ilâqat al-Tajrîd (Persian commentary on Tajrîd al-I'tiqâd)* v.2, edited with introduction and notes by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2002.
3. Sabzavârî, Hâjj Mullâ Hâdî. *Al-Râh al-Qarâh*, edited with introduction and notes by Majîd Hâdizâda. Tehran: SACWD, 2002.
4. Kâshânî, Muhammad b. Muhammad Zamân. *Mir'ât al-Azmân (Mirror of times)*, edited with introduction and notes by Mehdi Dehbâshî. Tehran: SACWD, 2002.
5. 'Uzlati Khalkhâlî, Adham. *Rasâ'il-i Fârsî Adham-i Khalkhâlî. v.1: fourteen treatises in Persian on creeds, ethics and mysticism*, edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2003.
6. Al-Husaynî, Mîr Muhammad Bâqir. *Musannafât-i Mir-i Dâmâd. v.1: treatises, letters and ijâzas*, edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2003.



**Society for the
Appreciation of Cultural
Works and Dignitaries**



**International Center for Dialogue
among Civilizations**



University of Tehran

**Publications
of the**

**International Colloquium on
Cordoba and Isfahan
Two Schools of Islamic Philosophy**

Isfahan 27-29 April 2002

(4)

**under the supervision of
Mehdi Mohaghegh**

**Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries
Institute of Islamic Studies Tehran - McGill Universities**

Tehran 2005

Mir'ât al - Azmân

(Mirror of Times)

by

Muhammad b. Muhammad Zamân Kâshânî

Edited with introduction and notes

by

Mehdî Dehbashî PH. D.

Tehran 2005

Mir'ât al - Azmân

(Mirror of Times)

by

Muhammad b. Muhammad Zamân Kâshânî

Edited with introduction and notes

by

Mehdî Dehbashî PH. D.

Tehran 2005